vue de réflexion théologique



1980





crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription du mot hébreu "sagesse".

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou 'de toute ton intelligence') et de toute ta force." (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en "sagesse". C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

Imprimé en Belgique par Mercurius, Anvers.

Avant-propos

Pressés, bousculés, activistes, nous le sommes tous... Il nous a donc paru bon de consacrer trois articles de ce numéro au thème du désert.

C'est l'occasion de découvrir la richesse de ce terme chez les auteurs bibliques. L'occasion aussi de prendre connaissance de travaux d'étudiants. L'occasion enfin d'aborder un sujet qui sera plus directement utile à ceux de nos lecteurs qui sont pasteurs.

Et puisqu'aller au désert ne signifie pas déserter, notre prochain numéro sera consacré à l'engagement du chrétien dans la société.

Le désert

Sa signification chez les prophètes Osée, Jérémie et Ezéchiel

par Marc Gallopin,
étudiant à la faculté de théologie de Genève

L'Ancien Testament parle toujours du désert en relation avec le peuple de Dieu, peuple aux prises avec la fidélité d'un Dieu qui se donne à connaître, qui fait alliance avec ceux qu'il a choisis et qui se présente comme maître de l'histoire humaine.

Pour Israël, cette histoire semble régulièrement tourner court ; alors, au tournant de telle ou telle péripétie, le désert est évoqué et laisse apparaître son caractère tour à tour éprouvant, impitoyable, salvateur ou mortel.

Mais ce désert est-il une route barrée à l'espoir parce que les hommes s'y retrouvent face à eux-mêmes, à leur finitude et à leur échec ? ou est-il au contraire une route ouverte sur la possibilité d'une histoire nouvelle parce que les hommes se retrouvent là face à Dieu ? Certainement une invitation constante comme la reprendra l'Evangile, invitation à faire preuve d'une folie qui va jusqu'à pousser l'homme à perdre sa propre vie pour risquer avec Dieu de la retrouver autre. Le Désert est bien le lieu d'une expérience décisive.

C'est la théologie critique du 19e siècle qui a remis en évidence le thème du désert ; elle en avait fait l'expérience de base de la société hébraïque, le comprenant comme le pivot de la religion biblique. Cette thèse est aujourd'hui contestée de sorte qu'il nous faut réévaluer la signification du désert, en particulier dans la tradition prophétique, afin de redécouvrir la parole étonnante du désert. Nous nous limiterons ici à montrer quel rôle le désert joue chez les prophètes Osée, Jérémie et Ezéchiel, sa signification et la place qu'il occupe dans leur prédication, et nous tâcherons d'en saisir l'actualité pour le peuple de Dieu d'aujourd'hui.

La conception qu'Israël avait eue du désert à travers l'expérience de l'exode, et même avant cela par le style de vie de ses pères, ne se retrouve pas forcément telle quelle dans les générations de la fin de la royauté, comme nous le montrera Osée ; pour ses contemporains, désert et culture civilisée ne sont-ils pas dangereusement proches, l'un pouvant l'emporter sur l'autre de manière inattendue ? Pour Jérémie, la géographie même de la Palestine

est significatrice de l'histoire dont Israël surgit et vers laquelle il se précipite. Pensons aux déserts qui l'entourent à l'est comme au sud et qui façonnent les mentalités ainsi que l'histoire. Nous pourrions croire ici à une idéalisation du thème du désert dans la prophétie. Mais qu'est-il sinon l'occasion de se remettre en mémoire le message trop vite oublié de l'amour et de la responsabilité ? Enfin, quel rôle le désert joue-t-il au temps de l'exil ? Que fait Ezéchiel de la tradition sur l'exode transmise dans son milieu et que représente le désert dans le dessein de Dieu, de l'origine à l'aboutissement de l'histoire du peuple élu, serait-il le lieu commun qui rend compte du passé comme de l'avenir de ceux qui ont, malgré eux, Dieu pour Seigneur ? Comme un chien dans un jeu de quilles, Ezéchiel fera son propre jeu !

Les réponses de nos trois prophètes et l'originalité de leur point de vue ne satisferont peut-être pas notre désir de synthèse ; nous tenterons de discerner en quoi leur expérience nous instruit et espérons présenter à travers ces lignes quelques éléments utiles pour l'ensemble du thème du désert.

1. Le vocabulaire du désert chez Osée, Jérémie et Ezéchiel

Aux 8e et 7e siècles, plusieurs termes, expressions ou mots composés rendent compte de la notion du désert qui se présente ainsi sous des facettes multiples. Le plus important de ces termes est :

a) *midbār* qu'on traduit généralement par le mot "désert". Selon une déviation de l'araméen *dbr*, sa racine évoque le fait de mener paître un troupeau au pâturage. Ceci nous donne une première indication du genre de terrain auquel ce mot s'applique. Il désigne des régions non cultivables, des steppes arides ou semi-arides où l'on peut faire pâturer ses troupeaux, lieux d'habitation de populations de bergers semi-nomades ou nomades. Dans les allusions à ces lieux de pâture, le désert exprime l'aspect positif des endroits retirés, à l'herbe abondante, où les légendes et l'amour peuvent fleurir.

Mais le terme *midbār* désigne aussi, et le plus souvent, un lieu desséché et inhospitalier, pour tout dire dangereux (un type de désert qu'on rencontre au sud de la Palestine ou dans la péninsule sinaïtique). On y souffre de la soif et de la faim (cf. Ez. 19.13), de la fièvre même (Os. 13.5). Le désert contraste avec la luxuriante végétation du "Pays des vergers" qu'est la Palestine (Jr. 4.26) et il peut être synonyme de "ténèbres" où la présence d'un guide est nécessaire (Jr. 2.6). Le voilà caractérisé par un vent brûlant qui suffoque les caravaniers le long des pistes jalonnées d'abris précaires (Jr. 4.11 ; 9.1). Les Israélites, qui n'ont jamais connu la vie bédouine des éleveurs de chameaux — leurs ancêtres étant pour la plupart semi-nomades ou sédentarisés — n'ont pas vécu une

"civilisation du désert", comme le souligne le Père de Vaux ;[1] le désert était pour eux le refuge des hors-la-loi, le repaire des brigands, le séjour des démons et des bêtes sauvages.

Géographiquement, *midbār*, employé par Jérémie dans l'expression *midbār m^elēḥā*, désigne en 17.6 l'étendue de marais salés qui entourent la mer Morte.[2] Ce terme ne désigne par contre jamais ni chez Osée, ni chez Jérémie ou Ezéchiel un désert spécifique somme Sin, Parân, Sinaï, alors que c'est fréquemment le cas dans les livres de l'Exode et des Nombres, ou comme Maon, En Guédi et Zif dans le livre des Rois. Cette absence d'allusion explicite aux lieux qui ont signalé les étapes de l'exode ou le cadre de l'installation israélite en Palestine, nous semble marquer l'évolution de la pensée prophétique depuis Elie en ce qui concerne le thème du désert : il y a passage de la notion de désert comme lieu historique à celle du désert comme lieu noétique, concept qui devient utilisable et manipulable dans la prédication prophétique. Cela peut se comprendre par le fait qu'Israël, sédentarisé depuis longtemps, n'a plus l'expérience concrète de la réalité d'une vie en région semi-désertique telle que l'ont vécue ses ancêtres semi-nomades. Le désert n'est plus saisi que sur le mode de la représentation, celle-ci peut alors revêtir un contenu autre, mis au service de la prédication d'Osée, de Jérémie ou d'Ezéchiel en particulier. Mais il nous faudra considérer dans cette perspective que les Rékabites de Jr. 35 représentent un noyau hétérogène dont nous devrons reparler à propos de la prédication d'Osée.

Enfin *midbār* est le seul terme utilisé pour évoquer le contexte de l'exode dans sa globalité, en référence aux récits des livres d'Exode et Nombres. Il résume les aspects du désert que nous avons évoqués plus haut (p. 3) en y ajoutant l'élément central de l'intervention de Yahwé en faveur de son peuple, c'est à dire l'alliance (*berīt*) conclue entre les deux partenaires, ainsi que les révoltes d'Israël contre Yahwé et la sollicitude de celui-ci pour son peuple (cf. Jr. 2.2-6 ; Os. 13.15 et surtout Ez 20). C'est dire combien ce terme est lié à toute l'histoire du salut depuis l'exode, chez les prophètes, et en fait à travers le judaïsme jusqu'à Qumrân et aux textes évangéliques. Il nous faut ajouter que *midbār* est encore synonyme de dévastation, d'anéantissement et de ruine : il est lié à l'expression *'āb^edà hā'āreṣ* (pays ruiné) en Jr. 9.11, et qu'il est utilisé figurativement dans un sens semblable en Os 2.5 ("Je la rendrai semblable au désert") et peut-être en Jr. 2.31 lorsque Yahwé s'écrie "Suis-je devenu un désert pour Israël ?".

[1] R. de Vaux O.P., *Les Institutions de l'A.T.*, vol. I (Cerf, Paris 1958), p. 17.

[2] Cf. W.L. Reed in *Interpreters Dictionary of the Bible*, vol. I, art. Desert. (Nashville 1962).

Nous pouvons noter au passage l'absence d'un autre terme que l'on aurait pu s'attendre à rencontrer chez Ezéchiel au moins, il s'agit du terme *yešîmôn* (le désert). Ce terme est plus particulièrement propre au Deutéronome dont Ezéchiel se démarque volontairement, il est parallèle à *midbār*. Avec l'article défini, il désigne un lieu géographique. La version TOB le traduit systématiquement par "les solitudes". Il n'apparaît pas chez Osée, ni chez Jérémie, ni chez Ezéchiel alors qu'il est utilisé par Esaïe.

b) *'arābā*. Ce second terme est davantage localisable géographiquement ; il désigne une terre désolée, improductive, non fertile. On peut le traduire par l'expression "plaine désertique". La Septante le traduit souvent par *erēmos* : désert, lieu de solitude. La racine hébraïque *arb* désigne soit le fait d'être sec, desséché, d'où une notion de désolation, soit la mise à l'écart, l'éloignement, d'où la notion d'un désert comme lieu à part, lieu écarté.[3] D'autre part, *'arābā* peut décrire de façon plus précise le *midbār*, comme en Jr 2.6 en référence au périple de l'exode, ou figurer comme son équivalent, en compagnie du terme *ṣiyyâ* (sécheresse) en Jr 50.12 (cf. infra). La plaine désertique est le lieu d'habitation des loups (Jr 5.6) et la végétation y est rabougrie. Géographiquement, la mention de *'arābā* comme nom propre désigne la grande dépression du Jourdain, laquelle se poursuit au sud de la Mer Morte jusqu'au golfe d'Akaba (Jr 39.4 ; 52.7 et Ez 47.8). *'arābā* peut enfin désigner tel autre lieu de la dépression du Jourdain, par exemple la plaine de Jéricho (Jr. 39.5, 52.8). Le terme n'apparaît pas chez Osée.

c) *ṣiyyâ*. Ce terme a lui aussi un sens parallèle à *midbār* et à *'arābā* comme en témoigne Jr 50.12 où les trois mots sont présents côte à côte ! Il signifie littéralement "sécheresse" et est utilisé seul pour désigner une région sèche et sans eau. L'expression *'ereṣ ṣiyyâ* (terre de sécheresse) apparaît chez Esaïe, mais aussi en Jr 2.6 ; 51.43 ; Ez 19.13 et Os 2.5.

d) Une expression apparaît chez Jérémie de façon isolée mais néanmoins essentielle en relation étroite avec le thème de désert, il s'agit de *'ereṣ tohû wabohû* (la terre déserte et vide). Ces termes caractérisent d'abord en Gn 1.2 le chaos originel dans lequel Dieu prononce la parole créatrice.

Tohû est aussi utilisé dans Deutéronome 32.10 en référence au désert de l'Exode et Jérémie le réemploie dans sa vision du pays sous le verdict de Dieu (Jr 4.23) : le pays de verger devient un désert, la terre retourne au chaos originel. Cette vision s'oppose à Esaïe 45.18 qui proclame que Yahwé le Créateur n'a pas créé la terre *tohû*, mais qu'il l'a formée pour être habitable.

e) *Horbā* et *šemāmā*. Ces deux termes apparaissent encore en rapport avec l'idée du désert, ils prennent une part très impor-

[3] Cf. Köhler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamentis libros*, ad. loc., p. 733, (Leiden 1958).

tante autant chez Jérémie que chez Ezéchiel pour décrire l'avenir d'un pays, d'une région ou d'une ville qui subit le châtiment divin.

Horbā signifie la dévastation, la ruine. Ce terme n'a rien à voir avec les régions désertiques comme telles, mais évoque le fait que tel lieu est rendu semblable au désert, de sorte qu'il devient impropre à la vie. *Horbā* s'emploie aussi figurativement à l'égard de cités anéanties qui sont susceptibles d'être reconstruites. On trouve ce terme particulièrement en relation avec son synonyme *š^{e}māmā* qui signifie le plus souvent "région déserte" ou "désolation". Ce terme et les mots de même famille sont fréquents chez Jérémie (*š^{e}māmā* : 15 fois) et chez Ezéchiel (idem : 20 fois). Il désigne un lieu qui a été vidé de ses habitants, devenu impropre à la vie à la suite du jugement que Yahwé y a lui-même exercé, (cf. Jr 32.43 et Ez 12.20). *š^{e}māmā* dans sa forme verbale peur exprimer encore la paralysie qui atteint la *nepeš* (la vie, le souffle) de l'homme sous l'emprise du mal,[4] la stupeur qui frappe les responsables du peuple au jour du désastre (Jr 4.9) et tous ceux qui en mesurent l'étendue (cf. Jr 18.16 par exemple, et Ez 27.35, etc.).

Ce terme dénote les effets de la malédiction sous toutes ses formes, paralysie, terreur, destruction, ainsi que le lieu même où réside la malédiction, ce qui est paralysé, détruit et maudit, le lieu où la *b^{e}rākâ*, la bénédiction, fait défaut, de sorte qu'il ne reste que des *horbôt*, des ruines.

Horbā et *š^{e}māmā* peuvent être considérés comme les termes techniques du jugement de Yahwé, en tant qu'à ces termes sont identifiés le pays et les villes qui ont péché contre Yahwé, qui ne lui sont pas restés fidèles. Ils expriment la perspective la plus commune des oracles de jugement contre les nations ou contre Israël chez Jérémie et Ezéchiel.

Le thème du désert tel qu'il est esquissé à travers ces notions de vocabulaire ne recouvre pas entièrement la signification du désert dans la pensée hébraïque. Osée, Jérémie et Ezéchiel, en utilisant ces mots-là, n'ont retenu que ce qui servait leur prédication. Il faudrait retrouver dans les autres documents vétérotestamentaires ce qui peut compléter le thème entier ; ce n'est pas ici le but que nous poursuivons, nous nous attacherons plutôt à découvrir l'apport spécifique de ces trois prophètes et le rôle qu'ils font jouer au thème du désert dans leurs écrits.

2. Le désert et sa signification chez Osée

Paul Humbert avait évoqué la mystique du désert dont procède la religion d'Osée et l'image éloquente du prophète ascète, noma-

[4] Cf. Johs Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, t.1, (Oxford-Copenhaguen 1940), p. 457 ss.

de impénitent opposant au souverain de Ninive le Souverain du Sinaï,[5] opposition qui met en lumière le combat spirituel que mène Osée au nom de Yahwé, Dieu du désert et de l'Exode, contre les divinités importées en Canaan.

Si la mystique conserve une place étonnante et si le combat spirituel garde sa réalité, il ne nous est plus possible par contre de placer aujourd'hui Osée dans la ligne d'une survivance des traditions nomades de l'Israël des pères, dont le seul mode de vie tiendrait lieu d'arrière-fond supportant toute sa prédication. Il est vrai qu'à cette même époque le clan des Rékabites réalisait en acte l'idéal du désert dans toute sa rudesse en y joignant l'exigence d'une fidélité absolue au Yahwisme, par réaction aux débauches qu'entraînaient les cultes baaliques pratiqués sans retenue parmi les Israélites sédentarisés du Royaume du Nord.

Le Père de Vaux, dans son ouvrage sur les Institutions d'Israël,[6] a montré l'écart qui existe entre une survivance des traditions nomades et le mouvement rékabite lui-même. Les Israélites avaient eu pour pères des éleveurs de petit bétail déjà en voie de sédentarisation et non des bédouins, ces "hommes du désert" dont ils auraient gardé toutes les coutumes. Rappelons qu'Israël considérait le désert d'abord comme le refuge des hors-la-loi, le repaire des brigands, un lieu où sévissent les démons et les bêtes sauvages.[7] Il n'empêche que la vie semi-nomade qu'Israël vécut au désert imposa des structures sociales et des comportements particuliers dont la tribu reste le type : une unité sociale assez restreinte pour être mobile mais aussi assez forte pour assurer sa propre sécurité. Mais, malgré ces survivances, les textes les plus anciens témoignent de fort peu d'estime pour la vie nomade, Caïn par exemple est chassé au désert en punition du meurtre d'Abel, c'est également au désert qu'est envoyé le bouc émissaire de Lv 16 chargé de toutes les fautes du peuple. Le mouvement des Rékabites à l'époque d'Osée apparaît donc moins comme la survivance de traditions nomades que comme un mouvement de réaction à la pollution religieuse, morale et politique d'Israël, prônant un idéal du désert dont les prophètes du 8e et du 7e siècles ont dû s'inspirer en partie.

Tel est le cas d'Osée, prophète du Nord dont le ministère s'achève avec la chute de Samarie vers 722 avant Jésus-Christ. Le désert garde pour lui un puissant attrait et sert déjà de mot-clé à sa compréhension de l'histoire dans le contexte de la lutte antibaalique.

Johs Pedersen[8] a fait remarquer que les discours du prophète sont conduits par l'idée qu'Israël est à son époque le même peuple

[5] Paul Humbert, "Osée, le prophète bédouin", *RHPR* I, 1921, pp. 97-118.
[6] R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Israël*, (Paris 1958), p. 28 ss.
[7] Cf. Es. 13.21-22 ; 34.11-15 ; Ps 102.7 ; Jb 24.5 ; Lm 4.3 et Ml 1.3.
[8] Johs Pedersen, *op.cit.*, t. 3-4, p. 535 ss.

que celui qui jadis quitta l'Egypte, malgré la transformation du culte yahwiste et son glissement vers une idolâtrie des divinités cananéennes et phéniciennes, liée aux rites de fécondité et aux cultes sacrificiels sur les hauts lieux (Os 4.13 ss). De même qu'il s'agit bien toujours du même Israël, eût-il changé ses coutumes, de même s'agit-il encore du même Yahwé qui fit sortir Israël d'Egypte, malgré la réduction qu'Israël a opérée à son endroit, le faisant figurer parmi l'un des dieux agraires du panthéon cananéen.

Osée envisage dès lors le point de départ de l'action salutaire de Yahwé à la lumière de la tradition sur l'exode comme un retour au commencement de l'histoire du peuple, en vue de tout reprendre à zéro : "Mais moi je suis le Seigneur ton Dieu depuis le pays d'Egypte. Je te ferai de nouveau habiter sous des tentes comme aux jours où je vous rencontrais" (Os 12.10). Cette première époque au désert était comprise comme normative de la relation entre Yahwé et son peuple, selon l'avis de P. Humbert, [9] parce que lieu de la naissance de la nation et du serment de fidélité d'Israël à la *berît* (l'alliance) de Yahwé. Osée ne fait état d'aucune tradition des murmures au désert et considère avec la tradition lévitique que le désert était le lieu de la création du peuple de l'alliance, toute recréation ou nouvelle alliance s'y trouvera adéquatement localisée.

Or, voilà que l'alliance sinaïtique est radicalement compromise par la façon dont le peuple élu se comporte dans le pays de la promesse. Pour que la relation détruite puisse être recréée, Yahwé soustraira son épouse à ses amants et la reconduira au désert (2.16) où elle sera de nouveau entièrement sienne. Nous remarquerons avec W. Zimmerli [1] que les paroles de retour au désert sont insérées dans un oracle à propos du futur, de portée nettement eschatologique. C'est la réinterprétation du matériau traditionnel sur l'exode qui sert donc de point de départ à l'eschatologisation du thème du désert. Osée est le premier témoin d'un processus que l'on rencontrera chez le prohète Esaïe, puis chez Jérémie et Ezéchiel : au sein d'une période troublée, en l'occurence marquée pour Osée par le polythéisme, l'infidélité à l'alliance et la "combine", la période fondatrice de l'exode évoquée en terme de relation privilégiée avec Yahwé est projetée dans le futur comme signe eschatologique de la relation restaurée et cette projection ouvre sur l'espérance d'un futur de l'action divine.

Il nous faut dégager maintenant la fonction de la notion de dé-

[9] P. Humbert, *art. cit.*, p. 105.

[1] W. Zimmerli, "Prophetic proclamation and Reinterpretation" in *Tradition and Theology in the OT.* (Editor D.A. Knight, London SPCK 1977), pp. 73 ss.

sert pour Osée. Si l'on fait du désert avec E. Jacob[2] le lieu idéal de la rencontre entre Yahwé et son peuple, loin des Baals et autres pollutions, il serait tentant de conclure qu'Osée vise un retour à l'existence nomade dans le désert, lieu idyllique de la parfaite relation avec Yahwé. Ce serait pourtant a) ignorer la vision cananéenne qu'Osée a du désert, et b) sous-estimer le lieu qui unit Yahwé à la terre de Canaan.[3]

a) Le désert apparaît dans le livre d'Osée comme un pays de soif (2.5), les raisins y sont une exception providentielle (9.10), c'est un pays de fièvre (13.5) et y séjourner équivaut à une punition comme le suggère la mention d'un retour en Egypte (8.13) ou une expulsion vers l'impur pays d'Assur (9.3-6). Si Osée fait référence à la vie nomade de l'exode, cela ne signifie pas qu'il en fait le but ultime vers lequel Yahwé conduit son peuple. Le désert reste un lieu hostile où l'on vit un dépouillement complet, c'est par contraste avec la terre d'Israël le lieu où les dieux cananéens agraires n'opèrent pas. Yahwé réside au désert, n'est-ce pas là son domaine ? Il y est l'Unique et, là-bas, tout dépend de lui.

Nous saisissons ici la fonction fondamentale du désert chez Osée : parce qu'il est éloigné du pays des Baals, il met celui qui "fait le désert" à distance de l'idolâtrie cananéenne et recentre sur l'essentiel, Yahwé et son alliance. L'intérêt du désert pour la prédication d'Osée est de créer une distance qui fera vivre, parce que purificatrice des faux-dieux, distance qui ouvre sur Celui qui est inatteignable jusque dans sa proximité bienveillante.

b) Osée, dans sa prédication, tient compte du don du bon pays. Pour lui, le désert n'est pas le but assigné par Dieu à son peuple, comme l'a démontré l'entrée en Canaan après l'exode. Le désert n'est ainsi qu'un passage, une étape. Dans le contexte d'Osée et de son temps, c'est à travers la distance dont il instruit l'homme que le désert marquera de manière fondamentale le retour dans les préoccupations agraires en Israël. Découvrir le désert comme un lieu où l'on ne s'attarde pas lorsque le dépouillement est accompli, c'est découvrir également que le Dieu qui lui est lié et qui s'y attache un peuple n'y limite pas son influence mais accompagne son peuple dans l'histoire qui s'ouvre devant lui lorsqu'il sort du désert pour reprendre possession de ses vignes et de ses champs.

Remarquons avec D. Lys combien le thème du désert est lié à celui de la culture agraire en Canaan.[4] Parce que les hommes

[2] E. Jacob, *Commentaire de l'A.T. - Osée*, (Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1965), p. 30.

[3] Pour une discussion du lien entre Yahwé et la terre d'Israël, cf. aussi E. Jacob "Le prophète Jérémie et la terre d'Israël" in *Mélanges André Neher*, (éd. Adrien Demaisonneuve, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1975).

[4] D. Lys a mis en lumière le thème culture-désert dans son étude : "Exercice sur Osée 2.4-25" in *ETR* 51, (1976).

croient rendre la terre productrice grâce à des techniques religieuses, tels les rites de fécondation baaliques fondés sur la prostitution sacrée, Yahwé annonce la transformation de la terre-mère en désert, l'anéantissement de toute culture afin que le peuple apprenne que le Dieu de l'exode est l'auteur du don de la terre et de ses produits, il n'est pas seulement le "dieu du désert" comme il y aurait "le dieu de la culture et de la technique", chacun d'eux exerçant son activité dans une zone bien délimitée.

Si Yahwé fait le désert avec son peuple, au double sens d'un dépouillement et d'une aventure, il s'agit de la pédagogie divine pour retrouver les éléments essentiels de l'exode, d'une part les moyens d'existence reçus comme don de Dieu et d'autre part la vie vécue dans la "distance" de sa présence. Voilà le projet de Dieu qui vise à rendre à Israël ce dont il l'a dépouillé : "et de là-bas, je lui rendrai ses vignobles, et je ferai de la vallée d'Akor une porte d'espérance" (2.17). Yahwé reste libre de tout reprendre pour tout redonner.

Le désert chez Osée est ainsi une dimension mise au service de la *berît,* l'alliance entre Yahwé et son peuple. Si Israël n'est pas par lui-même enclin à questionner son mode d'existence impie, ni à renoncer aux dieux qui président à sa vie quotidienne prospère, le temps vient où Yahwé fait le désert avec son peuple, non plus de façon limitée comme lors de l'exode, mais pour toujours. L'alliance en vue est une alliance éternelle, une restauration qui n'aura pas de fin, thème cher à Esaïe.[5] Il nous faut passer maintenant à Jérémie et voir de quelle façon il commente le chapitre 2 d'Osée, et le réinterprète au moyen d'autres traditions.

3. Le désert chez Jérémie

Israël, sédentarisé et installé dans les bienfaits d'un pays civilisé, a peu à peu mis dans l'ombre l'idée d'une vie qui s'accordât aux standards de la vie au désert. Si nous considérons la description du désert qui est faite à l'époque de Jérémie, les traces de quelque chose de bon venant du désert sont plutôt restreintes. La *'arābā* est "un pays plein de fosses, où règnent la sécheresse et l'ombre mortelle, où nul ne passe et nul n'habite" (Jr 2.6). C'est rejoindre la conception d'un désert "grand et terrible" tel qu'en fait état le Deutéronome (8.15-18), un *midbār* peuplé de serpents brûlants (selon une allusion à Nb 21.6) et de scorpions, une terre de soif où l'on ne trouve pas d'eau. La *'arābā* qui s'ouvre à l'est et au sud de Juda devait éveiller dans chaque esprit une certaine angoisse puisqu'on y rencontrait les lions et les loups ! (Jr 5.6)

Sur cet arrière-fond, Jérémie s'exprime à plusieurs reprises pour faire passer ses auditeurs ou ses lecteurs du niveau d'une

[5] Esaïe se fait le héraut de la victoire dans la marche finale avec Dieu, le salut promis. Cf. Es 35, 43 et 52 par exemple.

simple description du désert comme lieu physique au caractère particulier au niveau d'une évocation du désert comme étape essentielle à l'histoire du salut.

Deux textes retiendront particulièrement notre attention et nous aideront à comprendre comment Jérémie se place dans la tradition d'Osée à propos du désert tout en lui donnant un relief au caractère vraiment dramatique.

Dans le premier, Jr 2.2-3, l'oracle prophétique cherche à remettre dans la mémoire de l'auditeur oublieux et infidèle le sens du désert pour l'histoire d'Israël. Le Seigneur y prend à partie son peuple : "Ainsi parle le Seigneur : Je te rappelle ton attachement, du temps de ta jeunesse, ton amour de jeune mariée ; tu me suivais au désert, dans une terre inculte. Israël était chose réservée au Seigneur, prémices qui lui reviennent ; quiconque en mangeait devait l'expier ; le malheur venait à sa rencontre — oracle du Seigneur".

Le second texte se situe dans un tout autre contexte. Israël est en exil, le pays est ruiné, mais Jérémie est chargé d'annoncer que l'histoire d'Israël, loin de se terminer en cul-de-sac, a un développement inattendu dans le projet divin (Jr 31.1 ss) : "...Dans le désert, le peuple qui a échappé au glaive gagne ma faveur. Israël va vers son rajeunissement. (...) De nouveau je veux te bâtir et tu seras bâtie, vierge Israël".

Jr 2.2 a servi depuis 1895 de pierre angulaire à l'interprétation inaugurée par K. Budde qui faisait du désert le lieu de l'obéissance exemplaire d'Israël à son Seigneur au cours de la période sinaïtique ; idéalisant cette période au point d'en faire l'expression de la norme dans les rapports entre Yahwé et son peuple et le lieu où devait aboutir finalement toute l'histoire d'Israël après l'épisode cananéen. Le débat soulevé par cette thèse a été rapporté par M.V. Fox[6] qui a traité le problème en détail. Il présente l'argumentation inverse due à S. Talmon. Ce dernier affirme que le désert dans le témoignage biblique n'est pas conçu comme intrinsèquement valable, il est plutôt considéré originellement comme une punition, un séjour nécessaire et transitoire en vue de la restauration d'Israël en une société bien organisée, cultivée et installée en Canaan. Mais, ce faisant, Talmon réduisait Jr 2.2 à une variation littéraire insignifiante, ce qui lui permettait d'évacuer une interprétation idéaliste du désert.

M.V. Fox, pour sa part, ouvre une troisième piste en affirmant que l'intention de Jérémie n'est pas de dire qu'Israël a aimé Dieu, ou fut pour lui un partenaire loyal durant l'étape au désert, faisant de cette période un âge idéal pouvant être projeté dans le futur comme but de l'histoire d'Israël, mais c'est de proclamer que Dieu a aimé Israël au désert et lui a révélé sa *ḥesed* (acte de Dieu

[6] M.V. Fox, "Jeremiah 2.2 and the desert ideal", *Cath. Biblical Quarterly 35*, (1973) pp. 441-450.

en faveur de l'homme) tout au long des difficiles circonstances de la marche au désert. Il faut porter l'accent sur la bienveillance du guide et non nécessairement sur la loyauté du guidé. Le désert prend alors figure d'épreuve imposée à Israël dont Dt 8.2-6 est le paradigme ; Fox conclut que la période du désert n'a pas un caractère idéal et ne représente pas ce vers quoi l'histoire d'Israël tend.

En fait, nous constatons que le vocabulaire du désert chez Jérémie ne nous fournit aucune base pour entrer dans le débat : si le terme *midbār* revient 18 fois, l'emploi en est à première vue partout équivalent, et, lorsqu'il est utilisé figurativement, il est associé à la notion de désolation. Nous devrons donc trouver dans le contexte du mot *midbār* en Jr 2.2 et 31.2 les éléments qui nous aideront à progresser.

En Jr 2.2, le contexte immédiat fait une appréciation négative du désert comme tel et le v. 17 rappelle l'abandon qu'Israël a fait de son Seigneur alors qu'il était en chemin, c'est-à-dire dès l'exode déjà, de sorte que nous sommes retenus de penser à une idéalisation de la période passée au désert. Pourtant le désert a vu Israël manifester de l'amour pour Yahwé et il est certainement le lieu où ils se sont connus, où Yahwé a trouvé Israël et où il l'a choisi ; Jérémie reprend ici les mots d'Osée[7] ainsi que la notion de l'élection illustrée par l'image conjugale. La *ḥesed* dont il est question en Jr 2.2 demeure acte de Dieu en faveur de son peuple mais qui invite constamment à une réponse, de sorte qu'elle est aussi l'expression de la loyauté des rapports à l'intérieur de l'alliance.

Yahwé avait mis à part Israël pour faire d'elle au temps de sa jeunesse le récipiendaire de sa *ḥesed* et Israël y a répondu, avant de tomber dans l'infidélité : dans le cadre aride du désert en effet, la présence divine pouvait s'imposer avec plus de force et le culte était plus dépouillé, libre encore des pollutions baaliques auxquelles s'en prend Jérémie, c'est là la pointe du chap. 2.

Ainsi, non pas temps d'une harmonie parfaite, mais temps privilégié où le peuple fut plus aisément disponible à l'action de son Seigneur, le désert sert ici de révélateur de la relation que Yahwé eût voulu poursuivre avec Israël sa fiancée tout au long de son histoire.

Or, Jérémie s'est vu aux prises avec une génération infidèle et impie, et le rappel d'un temps privilégié passé au désert est fait, croyons-nous, pour rappeler à Israël que le plan de Dieu n'est ni limité par l'entêtement borné par lequel le peuple s'obstine à refuser une communion avec son Dieu, ni achevé par le jugement catégorique qui va frapper Israël comme le suggère le retour de la terre et des villes au néant désertique (*tohû*).

[7] Cf. Os 13.5 ; 9.10 et 12.10, passages parallèles à Jr 2.3.

En effet, si en Jr 2.2, le désert rappelle et révèle aux contemporains le comment d'une relation juste avec Yahwé, c'est également dans le désert qu'Israël gagnera la faveur de son Dieu lors de sa restauration promise après le temps passé en exil (Jr 31.2). Dans cet oracle de réinstallation s'amorce la conception du désert comme signe, type de la relation rétablie entre Dieu et son peuple, un lieu où l'amour de Yahwé se révèle à nouveau et où Israël retrouve une jeunesse nouvelle pour attirer les faveurs de son Seigneur. C'est dans le désert que devra se concrétiser ce préambule à toute réinstallation et reconstruction — la redécouverte de l'attention toute spéciale que Dieu porte à son peuple, garante d'un passage du désert de l'exil à la culture renouvelée du sol palestinien.

Remarquons ici que Jérémie n'envisage d'aucune façon un retour à la vie du désert, selon le mode exodique, mais bien plutôt une sorte de recréation à partir de tas de ruines (*horbôt*), du désert (*midbār*) et de la désolation (*š*^{e}*māmā*), une reconstruction, des plantations nouvelles, pour tout dire l'essor d'une civilisation neuve pour laquelle le peuple se rend disponible à son Dieu à partir de l'exil, selon la même disponibilité que celle lentement apprise par la génération de l'exode.

Et si le peuple d'Israël a appris par la terrible leçon de l'exil qu'il est libre de répondre à l'appel de Dieu ou de ne pas y répondre, mais qu'il n'est pas libre d'échapper aux conséquences de son choix, en l'occurence la ruine totale, il lui faut lever la tête dans le désert de son exil et considérer que devant lui s'ouvre un futur, parce que Yahwé est comme tout à nouveau tombé amoureux de la vierge Israël. Jérémie observe ainsi une continuité certaine par rapport à la tradition oséenne sur le désert — le désert comme lieu où s'instaure et se rétablit la relation entre Dieu et son peuple.

Mais Jérémie n'en est plus à un retour au désert comme Osée l'envisageait. Il prononce un jugement de la part de Yahwé qui engendre le désert, puis à partir de ce néant, un oracle de restauration qui ouvre une histoire nouvelle. Ce mouvement a pris un relief dramatique avec le jugement qui s'abattit sur le pays et ses habitants et qui, par une sorte d'anticréation, a posé la situation même qui permettra la recréation et la réinstallation à venir, passage promis du désert et des ruines de l'exil à une reconstruction en Palestine. Alors toutes les familles d'Israël deviendront un peuple pour leur seul Seigneur. C'est là, l'espérance future rendue au peuple de Dieu au milieu de son désert.

Jérémie a parlé à son peuple avant et après l'événement concret de la chute de Jérusalem en 587 av. J.-C., mais depuis le sol de la Palestine elle-même. Il en est de même d'Ezéchiel qui s'adressera à Israël depuis la terre babylonienne où il fut lui-même emmené — pense-t-on — vers 598 av. J.-C. par les troupes de Nabuchodonosor.

4. Le 20e chapitre du livre d'Ezéchiel

Si Osée a retravaillé les traditions de l'exode à partir du motif de la "distance" et Jérémie à partir de celui d'un "lieu révélateur", Ezéchiel nous plonge dans une histoire cauchemardesque dont l'issue ne s'éclaire que par la façon dont Yahwé protège l'honneur de son nom. C'est donc "l'impératif divin" qui mènera les péripéties d'une histoire passant tour à tour du tragique à l'épique, se terminant par la victoire finale de Yahwé sur l'infidélité de son peuple et la promesse de connaître que Dieu est Dieu.

Le chap. 20 est le texte-clé de notre thème. Sur les 15 utilisations du mot *midbār* chez Ezéchiel, 10 sont mentionnées dans ce seul chapitre, 9 fois avec une référence explicite à l'exode et 1 fois avec la mention d'une nouvelle action de Yahwé qui mènera Israël au "désert des peuples" (v. 35). La présence assez fréquente des termes *horbā* et *š^{e}māmā* sont l'indice du rôle que joue chez Ezéchiel la notion de jugement et de châtiment, ils expriment la ruine et la désolation des villes et des pays qui tombent sous les coups de la colère divine.

Ezéchiel propose une vision très particulière de l'histoire d'Israël qu'il situe de la période d'Egypte aux portes de la Terre promise. Il la considère comme le temps du désert mais avec un regard diamétralement opposé à celui d'un Osée repris par Jérémie. Ils avaient, eux, une appréciation positive de l'histoire d'Israël à ses débuts, au point de faire référence au passé du désert pour envisager la suite de l'histoire sainte. Mais Ezéchiel considère le passé en bloc comme un permanente trahison,[8] il n'attend rien du passé que l'énumération des désobéissances d'Israël. C'est même en Egypte qu'il faut remonter pour trouver, outre la première révélation de Yahwé, la première infidélité du peuple (vv. 5-7). Yahwé l'a conduit au désert pour le seul motif de l'honneur de son nom, lui a donné des lois qui font vivre et les sabbats, mais les uns comme les autres n'ont pas été observés. C'est alors que le désert est devenu le lieu du jugement de Yahwé, il a laissé libre cours à sa colère. Le jugement s'exprime alors en deux épisodes, à savoir que la première génération fut privée de la promesse du pays, tandis que la seconde génération, considérée comme n'observant pas davantage les coutumes et les sabbats de Yahwé, était dispersée parmi les nations à partir du désert (v. 23). C'est maintenant en situation d'exil qu'Ezéchiel parle aux anciens qui viennent le consulter (v. 1). Ce regard sur le passé d'Israël n'est pas une innovation en soi, puisque d'autres traditions anciennes, dont Jos. 24, font coïncider le commencement de son péché avec le début de son histoire. Mais l'originali-

[8] Ainsi J. Steinmann, *Le Prophète Ezéchiel*, Lectio Divina, (Cerf, Paris 1953) p. 74.

té d'Ezéchiel se situe selon J. Lust[9] dans la situation sur laquelle débouche l'épisode de l'exode. En effet, dans la structure littéraire bien démarquée des vv. 4-26, l'indication de la prise de possession du pays promis fait défaut, alors qu'elle apparaît dans l'ordre habituel des événements de l'histoire tels que l'Exode et le Deutéronome les rapportent, de sorte que de la période du désert on passe directement à l'exil, comme si l'exil se faisait à partir du désert. La mention de la promesse du pays apparaît dans les versets suivants (27-29) mais en dehors du schéma littéraire très bien ordonné des vv. 4-26. Si la promesse du pays joue par ailleurs chez Ezéchiel un rôle très important, de l'avis de W. Zimmerli,[1] ces vv. 27-29 nous renseignent sur la façon dont le prophète pouvait considérer un séjour en Canaan : il le voit comme le lieu d'une désobéissance et d'une infidélité constante, comme un séjour de piètre valeur. Il est, comme tel, un élément supplémentaire porté à la charge d'Israël pour étayer l'acte d'accusation et renforce la caractère de condamnation de l'ensemble du chapitre.

Mais, de façon plus surprenante encore, Ezéchiel considère le séjour en Palestine comme l'exacte continuation du séjour au désert, car rien ne lui permet d'y discerner autre chose qu'infidélité et désobéissance ; comme ces caractéristiques sont celles du désert selon sa vision de l'histoire d'Israël, le séjour en Canaan en fait intégralement partie et la punition qui s'ensuivra sera comprise comme une déportation à partir du désert : 'Je levai ma main vers eux dans le désert afin de les disperser parmi les peuples" (v. 23)[2] L'exil est compris ici comme un fait en cours d'accomplissement et pas comme une menace pour l'avenir.

Ezéchiel annonce alors à ses compatriotes qu'à partir de la diaspora, faisant suite au désert, Yahwé fera réellement entrer son peuple dans la terre promise, comme s'il n'y était jamais entré : "vous connaîtrez que je suis le Seigneur quand je vous mènerai (*bô'*) sur le sol d'Israël" (v. 42). Dans tout son livre, Ezéchiel ne parle jamais de "ramener" le peuple (*šûb*) comme on s'y serait attendu, mais de l'y "mener". C'est alors qu'intervient l'épisode final du projet de Yahwé (vv. 34-38). Sur l'arrière-fond des épisodes peu reluisants de l'histoire passée, l'état lamentable d'Israël en exil suscite la répulsion et engage Yahwé à reprendre en main l'initiative pour un ultime éclat ; poussé à bout et fu-

9 J. Lust "Ezéchiel 20.4 à 26, une parodie de l'histoire religieuse d'Israël", in *De Mari à Qumrân, hommage à Mgr. Coppens*, (Duculot, Paris 1969) pp. 127-166.

1 W. Zimmerli, *Ezéchiel*, vol. 1, Biblisches Kommentar, (Neukirchener Verlag 1969) p. 444.

2 Dans le texte massorétique, la formule "lever la main vers" n'a rien à faire avec une parole de serment, comme toutes les versions la traduisent, mais elle signifie plutôt "entrer en action en faveur ou au détriment de quelqu'un", comme J. Lust l'a démontré.

rieux, il fera cesser le scandale vivant que lui est Israël, en accomplissant son projet de toujours :

"Alors d'une main forte et le bras étendu, en répandant ma fureur, je vous ferai sortir du milieu des peuples et je vous rassemblerai hors du pays où vous avez été dispersés. Je vous mènerai du désert des peuples et là, face à face, j'établirai mon droit sur vous. Comme j'avais établi mon droit sur vos pères dans le désert du pays d'Egypte, ainsi je le ferai avec vous — oracle du Seigneur (...)". (vv. 34-36)

Ces versets font intervenir la notion de désert dans un contexte nettement eschatologique ; sa fonction dans la perspective d'Ezéchiel est triple :

1) Il s'agit tout d'abord du lieu d'un face à face avec Dieu dans ce qu'il peut avoir de terrifiant d'une part (cf. Ex 20.18) et de réjouissant d'autre part en ce qu'il introduit le peuple dans le lieu de l'alliance (v. 37) lui permettant de devenir le récipient de la *ḥesed* de Dieu (cf. Jr 2.2).

2) Le désert apparaît comme le lieu de l'action impérative de Yahwé à la fois en faveur et contre son peuple : "J'établirai mon droit sur vous" (v. 35). La marge de manœuvre donnée au peuple s'étant retournée contre le but ultime que Dieu s'est fixé, il est alors temps de reprendre les choses en main, directivement, avec ou sans l'assentiment du partenaire volage.

3) Enfin, le désert est dramatiquement le lieu du jugement que Dieu exerce contre ceux qu'il a choisis, comme l'exprime la première partie du chapitre. A l'instar de la première génération de l'exode, les rebelles et les révoltés ne pénétreront pas sur le sol du pays de la promesse, ils seront retranchés du peuple. Ainsi le désert est le lieu d'une épuration radicale dont sortira un Israël renouvelé, au cœur neuf et à l'esprit neuf (v. 36).

Ces trois aspects sont mis par Ezéchiel au service du motif de l'honneur d'un Dieu qui révèle qu'il est Dieu. Si les événements qui transforment l'existence d'Israël sont motivés par le souci qu'a Dieu de préserver l'honneur de son nom, ils conduiront ultimément le "reste" épuré à connaître que Dieu est Dieu, qu'il n'est pas au service du désir de l'homme, mais que l'homme est au service du sien !

Cette prédication du jugement au désert dans sa triple dimension d'un face à face avec Dieu, du droit qu'il exerce impérativement et de l'épuration qui s'y effectue, sert de préfiguration au jugement dernier "au désert des nations", [3] lieu du prochain acte salutaire de Yahwé qui imposera de force, pouvons-nous dire, son alliance à un peuple récalcitrant, à cause de l'honneur de son nom. Alors Israël connaîtra enfin que Yahwé est le Seigneur, en d'autres mots, il reconnaîtra que Dieu est vraiment Dieu !

[3] Ainsi G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 1, (Genève, Labor et Fides) p. 248.

Ezéchiel fait une théologie négative sans demi-mesure. Son pessimisme radical à l'endroit de l'homme et de sa connaissance, le style direct employé pour annoncer la vigueur du courroux de Dieu contre un peuple à qui tout a été donné pour qu'il connaisse que Dieu est Dieu, nous heurte et balaie nos prétentions à vouloir "connaître" Dieu, à réduire le mystère au niveau de notre compréhension affectivo-intellectuelle. Le désert nous replace face à la profondeur du mystère divin, à l'Inconnaissable qui se révèle comme lié pour toujours à l'histoire des hommes. La tâche qu'Ezéchiel a menée à son époque n'est-elle pas aujourd'hui des plus urgentes dans notre génération ?

Conclusion

Au terme de ce survol du thème du désert chez Osée, Jérémie et Ezéchiel, il nous faut brièvement récapituler l'apport de chacun d'eux et dégager leur instruction.

1) Osée appelle le peuple de Dieu à retourner au désert. Il ne s'agit pas de se réapproprier un idéal nomade dont Osée se serait fait le champion, mais de passer par une rééducation à la relation juste puisque le désert est le moyen que Dieu utilise pour rectifier les relations entre son peuple et lui-même. A travers le désert, Israël doit réaliser que son identité c'est d'appartenir à son seul Dieu, comme une fiancée à son époux. Faire le désert, voilà à quoi Dieu s'emploie avec Israël : mais si cela vise la perte de la culture agraire, les moyens d'exister dont le peuple de Dieu vit, l'enjeu en est la redécouverte de Yahwé lui-même, celui à qui tout appartient et de qui tout doit dépendre ; le désert conduit à une nouvelle appréciation du don de Dieu.

L'alliance nouvelle dont l'Eglise est aujourd'hui appelée à vivre nous mène à l'étape qui consiste à faire le désert dans la façon de mener notre existence, c'est le travail même de Dieu pour son peuple, afin qu'il redécouvre que tout est don. Il expérimentera la perte de tous ses amours, il ne lui sera laissé que la confiance au Dieu qui se donne, alors il lui sera rendu ultimément le Royaume. Suggérer le désert à la suite d'Osée, ce n'est pas pleurer la mort de la séduction des dieux, mais retrouver la distance à travers laquelle l'Unique se donne à aimer, qui invite à l'acte de confiance ; c'est parier sur la fidélité d'un Dieu qui reprend tout jusqu'à notre vie, pour tout nous redonner.

2) Jérémie fait l'anamnèse de la période du désert, non pour former le rêve qui nourrirait l'aspiration d'un peuple, mais pour poser la réalité à partir de laquelle une reconstruction d'Israël est possible, et en même temps, pour révéler le projet divin d'une relation renouvelée qui débouchera sur une complète restauration. L'élément central que fait surgir l'expérience du désert chez

Jérémie, c'est le couple amour et responsabilité : d'une part, la relation entre un Dieu qui s'éprend de son peuple et le presse à répondre entraîne une histoire qui fait surgir du néant d'une civilisation ruinée le foisonnement d'une reconstruction florissante. Mais, d'autre part, du désert, Israël aura appris que la responsabilité de faire des choix dignes de l'amour de Dieu est essentielle et vitale, mais qu'au delà des mauvais choix et de leurs conséquences, son amour pour Dieu, comme l'amour de Dieu pour lui, fonde tout le projet qui s'ouvre, neuf, devant lui. Ce projet trouvera sa réalisation prochaine dans le retour d'exil et la réinstallation en Palestine.

L'amour dont parle Jérémie n'a rien à voir avec du romantisme, fût-il exprimé à partir des récits anciens d'un Dieu qui s'éprend d'Israël. Cet amour s'exprime en acte, c'est là qu'il trouve l'expression de son authenticité et, ainsi, sa crédibilité. C'est d'ici que nous pouvons envisager le prochain épisode de l'amour en acte de Dieu pour l'homme et son projet de régénération par le Christ ; il lui est lié le double aspect de notre réponse — amour et responsabilité. Voilà ce que nous suggère le thème du désert chez Jérémie.

3) Ezéchiel, pour sa part, est placé au tournant de l'histoire d'Israël. Il montre sans ambiguïté que le passé n'est qu'échec, vécu au désert et engendrant le désert. Le présent ne vaut pas mieux puisque Dieu décide de prendre en main lui-même le prochain épisode de l'histoire, Israël n'est plus placé devant un choix mais devant l'action du Seigneur qui révèle sa transcendance. Le désert est ainsi le lieu d'un jugement ; le peuple s'y retrouve face à Dieu, contraint à plier sous le "droit du Seigneur", et finalement épuré en vue d'un service sans compromis. A travers cette expérience dramatique du désert, Dieu fait connaître à son peuple qu'il est véritablement Dieu, c'est l'expérience d'un jugement final exercé sur la conception que l'homme se fait de Dieu, afin de réaliser que l'Inconnaissable ne se laisse pas réduire à l'image qu'on peut se faire de lui, fût-elle de bois ou de pierre comme l'auraient désiré les exilés de Babylone ! Le futur du peuple de Dieu est de vivre l'alliance dans le respect du nom de "Celui qui est", de sorte que ses actions et ses comportements ne réduiront pas l'indicible au dit, ni ses paroles au fait ! Voilà pourquoi Ezéchiel lie si fort le thème du désert à celui de l'honneur du nom de Dieu. Cette conception du désert fait de Dieu seul le Seigneur du futur sans pour autant le confondre avec l'histoire dans laquelle il s'engage jusqu'à s'y incarner dans la personne du Nazaréen.

Les trois prophètes ont fait un travail de réinterprétation de la tradition du désert, et de leur effort surgissent trois dimensions différentes dont nous ferons bien de prendre instruction pour la vie de l'Eglise :

A la suite d'Osée, il nous faut réaliser notre dépendance de la fidélité de Dieu au sein même de notre prospérité, car l'expé-

rience du désert ne nous sera pas épargnée. Il s'agit même d'apprendre à faire le désert pour que Dieu puisse retrouver la première place dans l'ordre de nos préoccupations. "Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et toutes choses vous seront données de surcroît", dit l'Evangile ; ces paroles commentent adéquatement le message d'Osée.

Avec Jérémie appliquons-nous à aimer Dieu et à nous laisser aimer par lui, à découvrir son projet pour l'homme et à nous y engager — l'amour ne se limite pas à des mots, il trouve le moyen de s'exprimer en actes. Mais si nous nous refusons à cette responsabilité, il se pourrait que nos vies ressemblent bientôt davantage à un désert qu'à un lieu plein de sources.

Avec Ezéchiel enfin, un coup de balai effectué par l'expérience du désert nous aide à mettre au rencart nos idées sur Dieu afin de redécouvrir que Dieu est Dieu et qu'il vient s'engager dans l'histoire des hommes. L'histoire même de la justice de Dieu dans nos infidélités de langage comme de comportement, c'est l'histoire de la croix du Christ ; c'est cela qu'Ezéchiel dresse préfigurativement au milieu de son peuple et que nous devons nous aussi constamment rappeler à nos contemporains.

Ce triple projet ne trace peut-être pas une unité visible entre les points de vue différents dont nous avons rendu compte. Il n'empêche que l'expérience du désert les ramène chacun à un aspect particulier de l'essentiel, que ce soit dépendre de Dieu, l'aimer ou l'honorer et ils sont dans ce sens parfaitement complémentaires. Nous espérons avoir contribué à dégager le sens d'une telle expérience mais savons que ce n'est pas avant d'être placé au cœur de celle-ci et de la vivre qu'elle deviendra parlante à nos cœurs et à nos intelligences pour nous tourner vers Dieu.

Le désert

Sa signification dans l'Evangile de Marc

par Christian BONNET
étudiant à la faculté de théologie d'Aix-en-Provence.

Introduction

Sans faire du désert, comme U.W. Mauser, le thème directeur de l'évangile selon Marc, il est de notre devoir de souligner la contribution importante de ce thème à la structure de cet évangile. Si l'on reconnait que l'intention dernière de cette structure est la révélation progressive de la messianité et de la divinité de Jésus de Nazareth, alors le désert apporte une solide confirmation, parmi la foule d'éléments divers utilisés, à l'intention théologique de Marc l'évangéliste.

Cette utilisation du désert peut sembler étrange comme cadre de l'activité du Fils de Dieu, car ce n'est pas précisément un de ces paradis de félicité auxquels la mythologie nous avait habitués. Cependant, que l'on ne s'imagine pas en entendant le mot désert, une uniformité saharienne de sable ou de cailloux. La littérature biblique désigne plutôt sous ce vocable une région démunie d'habitants sédentaires, mais qui peut facilement se couvrir d'une maigre végétation et abriter quelques tribus de bergers nomades. L'étymologie du mot hébraïque est à ce titre extrêmement significative : le *midbār*, littéralement c'est l'endroit où la parole n'a pas de place. Or, ce désert se fait présent dès les premiers mots de l'évangile de Marc dans un contexte qui, déjà en soi, comporte une interrogation et un paradoxe : "La voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur... !" Quelque chose de radicalement nouveau est en préparation ; conformément à l'espérance des anciennes prophéties, il se passe quelque chose au désert.

Le thème du désert dans l'Ancien Testament et le judaïsme

1. L'Ancien Testament

Les événements de l'exode et de la traversée du désert par le peuple d'Israël n'ont pas eu besoin uniquement du support liturgique que constitue la Pâque pour se fixer dans la mémoire des Hébreux. L'histoire même du peuple durant cette période apparaissait comme si privilégiée qu'Israël en garda un souvenir impérissable, comme on garde le souvenir d'une tranche particulièrement heureuse de sa vie. Plusieurs Psaumes rappellent les principaux évènements de cette longue traversée du désert[1], en mettant l'accent surtout sur l'étonnante proximité de Dieu durant ce temps béni, mais tout en restant parfaitement lucides quant à la dureté de cœur du peuple d'Israël. Nous sommes ici bien loin des épopées chevaleresques et autres flatteries héroïques. Les Psaumes contiennent un élément d'exhortation pour le présent[2] fondé sur l'histoire du désert, mais celle-ci ne prend sa pleine signification qu'avec le mouvement prophétique. Le prophétisme en effet se plaît à relever le caractère hautement exemplaire de l'histoire d'Israël au désert, quitte à passer quelque peu sur les éléments moins positifs ; Amos en offre un bon exemple[3]. Le prophète Osée va déjà plus loin, le désert évoque pour lui la fraîcheur du premier amour, les fiançailles d'Israël avec son Dieu, un temps particulièrement béni de communion intense ; aussi se sert-il des images du désert pour décrire la vision de l'amour retrouvé entre Israël et son Dieu, incarnée par Osée le prophète et Gomer sa femme. "C'est pourquoi voici, je veux l'attirer et la conduire au désert, et là je parlerai à son cœur."[4] Avec Osée s'amorce donc un processus qui deviendra courant chez des hommes comme Esaïe ou Jérémie, celui de l'"eschatologisation" du désert et de l'Exode en général. Ce temps si idyllique de la relation de Dieu avec Israël devient, au sein d'une ère de révolte et d'impiété, le type eschatologique de la communion rétablie, le signe eschatologique de l'action divine dans la restauration finale. Esaïe se plait à décrire les futures victoires militaires comme un renouvellement des exploits de l'Exode (10. 24-26) où Dieu défend son peuple (31. 4), et refait la Pâque[5], ce qui permet à Israël de célébrer une nuit de fête au son des chants et des flûtes (30.

[1] Psaumes 78, 105, 106.
[2] Ps 105. 1-7 ; Ps 106. 1-5.
[3] Amos 2. 10 ; 5. 25.
[4] Os 2. 16-17.
[5] Esaïe 31. 5 où le verbe *pasaḥ* est employé.

29). Il évoque aussi le retour de l'exil au moyen d'images tirées de l'Exode d'une façon si grandiose que l'on ne peut s'empêcher d'y voir également une annonce des temps eschatologiques. Le peuple est invité à sortir, mais cette fois-ci sans la hâte avec laquelle les Hébreux mangèrent la Pâque (Es 52. 11-12), car Dieu marchera devant lui et placera un chemin dans le désert (Es 43. 18-19) ; il renouvellera le passage de la mer (Es 43. 2, 16), fera couler à nouveau l'eau du rocher pour étancher la soif d'Israël (48. 21). Ce sera un temps de bénédiction si fort que même le désert, ce désert si terrible de Deutéronome 8. 15, sera transformé pour devenir une voie sainte où les rachetés marcheront sans aucun danger, et parmi les chants d'allégresse, vers la montagne de Sion (Es 35. 8). D'ailleurs, tout le chapitre 35 de la prophétie d'Esaïe développe une vision des temps eschatologiques et de la rédemption finale doublement liée au désert, qui apparaît à la fois comme signe des temps au moyen de sa propre résurrection et comme théâtre des événements extraordinaires.

C'est pourquoi, à cause précisément de ce lien étroit entre désert et délivrance, peu à peu élaboré dans la pensée prophétique, l'exhortation se fait pressante : "Préparez au désert les chemins du Seigneur !"[6]

2. Dans le Judaïsme

L'on ne s'étonnera pas dès lors que le judaïsme plus tardif ait largement repris à son compte de telles espérances eschatologiques. Le désert y tient d'ailleurs une grande place et se voit toujours revêtu d'un aspect bienfaisant et glorieux. Il sert de modèle aux caractéristiques des temps eschatologiques (voir Dieu, anéantissement de la puissance de l'ange de la mort, bénédiction de la manne...) Sur la base de l'exhortation d'Esaïe que nous venons d'évoquer, une croyance a rapidement vu le jour, à savoir que l'âge dernier et décisif du salut arriverait dans le désert et que c'est là aussi que le Messie apparaîtrait. De cette tendance se réclament tous les mouvements messianiques ou révolutionnaires dont nous conservons le souvenir grâce à la littérature intertestamentaire ou dont nous avons quelques traces dans le Nouveau Testament. Act 21. 38 en particulier nous mentionne la révolte d'un Egyptien au désert avec une troupe de 4000 insurgés, mais Ap 12. 6-14 nous relate aussi la fuite au désert d'une femme, la mère de celui qui doit paître toutes les nations avec un sceptre de fer[7].

[6] Es 40. 3. Le NT traduit par "une voix crie dans le désert : Préparez. Mais ici, la ponctuation massorétique d'une part, et surtout le parallélisme très marqué dans ce début de chapitre, font préférer sans hésitation : "Une voix crie, préparez au désert..." Le désert est donc décrit comme le lieu de la préparation de la victoire finale.

[7] On peut aussi ajouter à ce texte, Mt 24. 6 qui témoigne d'une attente messianique liée au désert à l'époque de Jésus.

Selon la théorie rabbinique et les écrits de Flave de Josèphe, la fuite au désert avant les événements finaux tient une grande place dans les schémas eschatologiques. *Leqach tob Nu* 24. 17 (II 129b) : "mais Israël fuit et est délivré, puis Israël va dans le désert pour se nourrir de plantes et de racines de genévrier, pendant 45 jours, et la nuée de la gloire l'accompagnait" (traduction libre). Et Josèphe nous rapporte que "des hommes errants mènent le peuple au désert afin que là Dieu leur fasse connaître le signal de la liberté"[8] ou encore que des juifs assiégés dans Jérusalem permettent aux femmes et aux enfants de partir au désert pour y attendre l'acte final de la délivrance divine.[9] Josèphe nous dit aussi que le mouvement zélote partageait entièrement ces idées de révolte menée à partir du désert,[1] ce qui se comprend non seulement au niveau théologique, mais également au niveau pratique, car le désert offre bien évidemment un abri sûr pour préparer une rébellion. Le jeune David n'y trouva-t-il pas déjà refuge pour fuir la cruauté de Saül qui le poursuivait avec ses troupes ?

Nous retrouvons cette vision clairement exprimée, et à plusieurs reprises, dans les textes de la communauté de Qumrân, pour laquelle le désert constitue pratiquement une vocation. Nous savons que tous les Esséniens ne résidaient pas en permanence dans la communauté, mais ils étaient néanmoins tenus au cours de leur initiation de faire un stage au désert : "Ce sera alors le moment pour eux de préparer le chemin au désert, de leur apprendre à faire tout ce qui se trouve à faire à ce moment là, et de se séparer de tout homme qui n'a pas détourné son chemin de toute perversité."[2] La volonté d'obéir à la prophétie d'Esaïe est affirmée dans la *Règle de la communauté* (VIII/13-14) : "Quand cela existera en Israël, ils se sépareront du milieu de la demeure des hommes pervers, afin d'aller au désert pour y préparer le chemin de Celui-là, ainsi qu'il est écrit : Dans le désert, préparez un chemin pour..., tracez droit dans la steppe une route pour notre Dieu." Les Esséniens entendaient bien par le mot désert un lieu géographique précis, mais d'autres textes laissent penser qu'il pourrait revêtir une signification plus spirituelle et symbolique : "Les fils de Lévi, les fils de Juda et les fils de Benjamin combattront contre eux... à toutes les hordes, quand l'exil des Fils de lumière reviendra du *désert des peuples*, pour camper dans le désert de Jérusalem."[3] Quoi qu'il en soit, à travers tous ces textes, le caractère eschatologique du désert se fait clairement sentir ; il

8 *Bell.* 2. 259.

9 *Bell.* 6/351.

1 *Bell.* 2/261.

2 *Règle de la Communauté* IX/20.

3 *Règle de la guerre* 1/2-3, mais voir aussi *Doc. de Damas* XX/14 qui est une citation de Dt 2. 14 pour souligner la correspondance entre les 40 ans au désert des Israélites et le séjour à Damas des membres de la secte. La diaspora précédent le retour eschatologique est donc associée au temps de désert précédent l'entrée en terre promise.

est le lieu de la préparation des événements finaux qui déclencheront l'intervention glorieuse du Dieu d'Israël et le rétablissement des justes dans leur dignité.

A travers la diversité des mouvements en présence, qui s'exprime par une diversité des buts poursuivis, se dégage pourtant une conception commune du désert : il n'est qu'un lieu de transition, de gestation, il est le creuset dépourvu de toute impureté pour la préparation d'un événement capital dans l'eschatologie.

Les emplois du mot désert chez Marc

L'évangile de Marc nous livre au total 10 emplois du mot *erēmos* ou de ses dérivés qui se répartissent de la façon suivante : 4 fois *erēmos* comme substantif,[4] 4 fois *erēmos* comme adjectif qualificatif,[5] 1 fois le substantif *erēmia*[6] et 1 fois le substantif *erēmòois.*[7] Ce mot *erēmòois*, cité directement de Dn 12. 11, revêt un sens presque technique dans la litérature apocalyptique et désigne non pas le lieu désert, mais uniquement un état de désolation et de dévastation avancé. A ce titre nous l'écarterons de notre étude, mais nous conserverons par contre le mot *erēmia* qui, bien que possédant également un sens dérivé de solitude ou de désolation, désigne encore un lieu désert. Il reste donc 9 emplois du mot désert chez Marc que nous regrouperons en fonction de leur contexte théologique :

— le désert comme prélude au ministère de Jésus (1. 3, 4, 12, 13).
— le désert comme lieu de retraite (1. 35 ; 6. 31, 32).
— le désert comme théâtre de la multiplication des pains (6. 35 ; 8. 4).

Le désert comme prélude au Ministère de Jésus

1. Jean-Baptiste

Le texte d'Es 40. 3 a déjà fait l'objet de plusieurs remarques,

[4] Mc 1. 3, 4, 12, 13.
[5] Mc 1. 35 ; 6. 31, 32, 35.
[6] Mc 8. 4.
[7] Mc 13. 14.

mais il paraît évident que l'arrière-plan de ce récit est fortement teinté de la coloration eschatologique que véhicule le thème du désert. La citation quelque peu modifiée non seulement par Marc mais aussi par les autres évangélistes, ouvre pour ainsi dire son évangile sur une note d'interrogation, de nouveauté. Ce texte d'Esaïe évoquait à coup sûr dans l'esprit des contemporains du Baptiste, et pas seulement des Zélotes ou des Esséniens, une consonnance fortement messianique. A cet éveil des consciences, à cette proclamation du Précurseur, correspondra au v. 15 le contenu de cette attente annoncé par le Fils bien-aimé lui-même : *peplērôtai ho chairos*, le temps est accompli, le royaume de Dieu est proche.

La seconde emploi du mot *erēmos* est intimement lié au premier dont l'emploi nouveau par rapport à Esaïe appelait une explication. Cette explication, la voici fournie par le v. 4, "Jean parut dans le désert". Le double emploi du mot *erēmos* établit avec certitude le parallèle voulu par Marc : le Baptiste est bien cette voix prophétique annoncée par Esaïe, chargée de proclamer un temps de jugement et de grâce. Mais, d'un autre côté, il prend, grâce à l'activité rédactionnelle de l'évangéliste, une connotation quelque peu nouvelle. Marc nous assure en effet que "tout le pays de la Judée et tous les habitants de Jérusalem se rendaient auprès de lui." Exagération manifeste et curieux paradoxe qui nous révèle sans équivoque une première intention de Marc vis à vis du désert, à laquelle Minette de Tillesse trouverait facilement une place dans sa théorie du secret messianique : le désert constitue le point de rencontre entre la prédication nouvelle du Royaume et tous les habitants de la contrée. Cette sorte d'universalisme ne doit pas nous surprendre car il est habituel chez Marc[8] et quelquefois non dénué de quelque exagération. Il s'avère extrêmement révélateur de sa pensée théologique qui, bien que consciente de l'ampleur limitée de l'action du Messie en son temps, ne s'efforce pas moins d'en dégager les conséquences universelles auxquelles les prophéties de l'Ancien Testament l'avaient préparé.

2. La tentation de Jésus au désert

a) les données textuelles : Curieuse attitude de Marc qui condense en deux versets ce que Matthieu dira en 11 et Luc en 13 versets, alors que partout ailleurs il se montre fort intéressé par Satan et les démons. Cette concision n'est pas sans poser un certain nombre de questions, au delà-même du problème de l'origine et de l'antériorité ou non de Marc sur les autres évangiles. Le v. 4 nous dit par exemple que Jean baptisait dans le désert ; pourquoi l'Esprit avait-il donc besoin de pousser Jésus "au désert"

[8] Mc 1. 5, 32, 33, 37 ; 6. 36 ; 11. 18 ; 13. 10 ; 14. 9 ; 15. 33 ; 16. 5.

après son baptême ? N'y était-il pas déjà ? Ne serait-ce pas plutôt, soit que le désert des vv. 12 et 13 est d'une autre nature que celui de Jean, soit qu'il répond à une intention littéraire précise de Marc ? Nous avons vu ce que représente le désert dans la mission et la prédication de Jean-Baptiste, à la fois lieu géographique en Judée et lieu théologique des préparatifs eschatologiques ; il apparait difficile d'imaginer une autre signification pour Jésus, et impossible que l'Esprit l'ait poussé vers d'autres régions comme le Néguev ou le Sinaï : le fait aurait trop d'importance théologique pour ne pas être mentionné. Nous pencherons davantage vers la seconde hypothèse, à savoir que le désert correspond à une intention précise de l'évangéliste. Certains critiques, comme Kittel par exemple, se refusent à penser que les 40 jours de tentation représentent les 40 ans d'Israël au désert, [9] mais nous allons montrer que c'est précisément de cela qu'il s'agit ici.

Tout d'abord, il convient de faire remarquer que sur les 8 emplois du mot *erēmos* chez Marc, les 4 où le mot est utilisé comme substantif se trouvent tous dans le premier chapitre. La première paire étant motivée, par la citation de la version des Septante d'Es 40. 3, tous les autres emplois de *erēmos* exceptés les verset 12 et 13 sont adjectivaux. Il semble donc que les v. 12 et 13 répondent aussi à un impératif de citation biblique. Puisque l'ensemble des citations de ce premier chapitre est tiré de la Septante, référons-nous à la Septante pour le texte de Dt 8 : *ēgagen se kurios ho theos sou en tẹ̄ erēmọ̄ hopōs an ekpeirasẹ̄ se* (le Seigneur ton Dieu te conduisit dans le désert où il te tenta). Le triple parallèle avec Marc est frappant :

Dt :	*ēgagen*	*en tẹ̄ erēmọ̄*	*ekpeirasẹ̄*
Mc :	*ekballei*	*en tẹ̄ erēmọ̄*	*peirazomenos*

Ce parallèle suffirait à lui seul à expliquer la forme littéraire de Marc. Mais d'aucuns insisteront d'avantage sur les différences des deux versions. Par exemple le fait que c'est l'Esprit qui pouse Jésus dans le désert, alors que dans le Deutéronome, c'est Dieu lui-même qui fait marcher Israël. Mais la problématique biblique nous apprend à ne pas dresser de cloisons étanches entre l'action de l'Esprit et l'action divine ; d'ailleurs Es 63. 11-14 exprime clairement que c'est l'Esprit qui a conduit Israël hors de l'Egypte. Ou encore le fait que Jésus est tenté par Satan tandis qu'Israël l'est par Dieu. Mais de telles assimilations ne sont pas rares dans la Bible, comme par exemple l'intéressant parallèle entre 2 S 24. 1 et 1 Ch 21. 1 où David est poussé une fois par Dieu et une fois par le Diable pour accomplir son recensement. Ainsi, rien ne s'oppose plus à ce que les vv. 12 et 13 de Mc 1 soient une citation directe de Dt 8, pas même la différence entre les 40 jours et les 40 ans d'Israël si problématiques pour G. Kittel puisque selon Nb

[9] R. Kittel, *ThWNT*, article *erēmos*.

14. 34, les 40 ans de pénitence pour le peuple dans le désert sont calculés en fonction des 40 jours d'exploration de la terre promise.

Quant aux bêtes sauvages dont Jésus est entouré dans le désert, elles ne sont pas sans rappeller Dt 8. 15 qui mentionne "un désert grand et affreux où il y a des serpents brûlants et des scorpions", voire le Ps 91, psaume messianique annonçant la domination de l'Elu "sur le lion et l'aspic, le lionceau et le dragon"[1]. Nous avons à leur égard deux pistes d'interprétation : soit, selon les conceptions judaïques[2], que les bêtes sauvages incarnent des démons, auquel cas le récit annonce la victoire sur les puissances du mal ; soit qu'elles représentent une réponse aux visions eschatologiques d'Es 11. 6-10 par exemple, auquel cas Jésus fait figure de nouvel Adam réconcilliant la création.[3] La mention des anges qui servent Jésus peut sembler étranger si l'on sait que le verbe signifie le plus souvent "servir à manger" et seulement par extension "assister", mais elle peut constituer également un rappel de Dt 8. 3 qui évoque le don de la manne en insistant sur la nouveauté du phénomène, cette manne que le Psaume 7. 25 nomme énigmatiquement *leḥem 'abīrīm*, le pain des forts, mais que la Septante traduit par *artos aggelôn*, le pain des anges.

b) leurs conséquences : En considérant ce récit de la tentation, deux voies d'interprétation s'offrent à nous, et c'est sans doute volontairement que Marc a conservé l'ambivalence. La première consiste à établir un parallèle davantage avec les grandes figures de l'Ancien Testament, solution qui fait l'unanimité de la critique. En effet, comment ne pas se souvenir des 40 jours et 40 nuits que passa Moïse sur le mont Sinaï[4] lorsqu'il reçut des mains du Seigneur les tables de la loi, ou bien encore aux 40 jours de marche du prophète Elie jusqu'à la montagne de Dieu à Horeb[5]. Car il est évident aussi que Marc établit un lien très étroit entre le baptême et la tentation que Jean n'estime pas nécessaire puisqu'il ne la mentionne même pas. L'emploi de l'adverbe *euthus* et surtout la répétition du mot *pneuma* marque une continuité dans l'action, et presque un lien de cause à effet qui nous replace immédiatement dans le contexte des grandes vocations de l'Ancien Testament, pour lesquelles l'expérience de l'Esprit précède la souffrance ou la tentation ; c'est le cas entre autres d'Ezéchiel[6], de Job[7] et surtout d'Adam.[8] Ainsi le Christ est placé par cette expérience du désert dans la lignée des grandes

[1] Ps 91/13.
[2] Etudes carmélitaines : *Satan* (Ange ou bête), p. 13.
[3] *ThWNT*, art. Adam ; Jeremias ; Strack-Billerbeck IV, p. 87 ss.
[4] Ex 34. 28 ; Dt 9. 9, 18.
[5] I R 19. 3-8 ; cf. le ministère angélique en rapport avec la nourriture.
[6] Ez 3. 12 ss.
[7] Jb 1. 6-12.
[8] Gen. 3.

figures d'Israël, annonciatrices et antitypes du messie à venir, avec la mention supplémentaire de la compagnie des bêtes sauvages et du service des anges qui vient établir sans équivoque, pour celui qui veut la comprendre, sa messianité.

La deuxième interprétation cherche plutôt à faire des 40 jours de Jésus au désert une reprise des 40 ans d'Israël dans le Sinaï, et notamment sur la base de Dt. 8. La tentation constitue le point central du récit, non seulement à cause de sa position par rapport à ces deux versets, mais surtout par la répétition de l'expression *en tę ęrēmǫ : kai ēn en tę erēmǫ tessarakonta ēremas... peirazomenos upo tou satana* qui fait de cette phrase une entité autonome, noyau du passage. Matthieu et Luc l'explicitent par une description détaillée de cette triple tentation qui reprend les trois principales occasions de chute d'Israël au désert, mais Marc reste très laconique et succint tant dans la description de l'événement que dans ses résultats. Ceci ne signifie pas que la victoire de Jésus n'est pas totale, au contraire, le fait qu'il n'ait pas été atteint dans son intégrité physique et spirituelle prouve que, contrairement au peuple d'Israël, il a su résister, grâce à l'investiture de Fils et à l'onction de l'Esprit qu'il avait reçues lors de son baptême, aux assauts du Diable. Il triomphe donc de la tentation et en tant que représentant du peuple élu de l'ancienne alliance, l'histoire d'Israël est assumée et portée par lui jusqu'à son accomplissement. Certes la résistance de l'ennemi n'est pas encore anéantie, et même dans son ministère public, Jésus ressentira l'opposition des forces du mal qui chercheront à se dresser contre le messie et contre l'œuvre du salut qui lui a été confiée par Dieu. Cependant l'épisode du désert dans sa brièveté contient avec un éclat particulier le germe de toutes les victoires de Jésus sur Satan, la raison de la possibilité qu'il aura de donner à ses disciples le pouvoir de chasser les démons. Etant donné que le détrônement de Satan était considéré dans le judaïsme comme un événement eschatologique, [9] le désert apparaît donc comme la préparation déjà décisive d'une bataille contre les forces du mal, jusqu'à la victoire finale qui ne coûtera pas seulement à Jésus 40 jours de désert, mais la mort sur une croix.

Le désert comme lieu de retraite

Le texte qui illustre le mieux cet aspect des choses est sans doute Mc 6. 31. Les disciples dans ce passage rentrent de la mission spéciale que Jésus leur avait confiée en les envoyant deux

[9] Foerster, *ThWNT*, art. Satan ; Str.-Bill. IV, p. 527.

par deux prêcher la repentance dans la Galilée.[1] Leur ministère itinérant, combiné avec celui de Jésus, donc au total sept groupes en déplacement, explique sans doute le succès de cette mission et la foule nombreuse qui se met à les suivre et à ne leur laisser aucun répit, même pas dans cet endroit tranquille où Jésus voulait se mettre à l'écart avec les douze. Plusieurs indices soulignent cette volonté marquée d'un isolement dans les paroles de Jésus. L'expression *kat' idian* qui, dirons-nous, constitue presque à elle seule un motif théologique dans le rapport entre le maître et ses disciples, établit déjà la volonté de se retrouver après une période de séparation, pour un échange qui ne concerne pas la foule. L'expression *humeis autoi* par contre n'est employée qu'une seule fois dans l'évangile de Marc, mais en la rapprochant de Jn 6. 15 qui en utilise une similaire, *autos monos*, on peut penser qu'elle vient encore renforcer l'aspect d'exclusivisme évoqué par *kat' idian*. Nous ne sommes pas ici en présence du seul cas d'"isolationisme" manifesté par Jésus dans l'évangile de Marc.[2] Au contraire, il nous décrit Jésus comme aspirant de plus en plus à se retrouver dans le noyau restreint des disciples, évoquant par là l'image de la future communauté. Ceci nous fait dire que le repos promis aux disciples n'est pas uniquement de nature physique, l'emploi de l'expression *deute* fait aussi allusion à Mc 1. 17 et indique une sorte de reconsécration. Effectivement la mission des douze constitue pour eux une sorte d'épreuve du feu qui, Jésus l'avait annoncé, ne s'est pas toujours avérée facile, aussi ont-ils besoin de façon urgente de resourcement et de réaffirmation de leur vocation. En ceci, cet épisode se rapproche fort de la conception qumrânienne du désert, savoir qu'il est le lieu de proposannat des nouveaux membres de la communauté, un lieu où la vocation se trouve confrontée à son authenticité. Pour les disciples exténués, il représente l'occasion de faire le point, mais surtout, loin de l'agitation et de la dispersion, la possibilité de rétablir avec Dieu un contact quelque peu altéré.

En ce qui concerne Jésus, ce dernier aspect des choses est primordial. Le texte de Mc 1. 35 donne une impression de drame ou de mystère à cause du petit matin et de l'obscurité mentionnés, mais il est certain que Jésus a besoin pour prier de se trouver dans la solitude. Les références à un tel moment de prière se trouvent au début, au milieu et à la fin de l'évangile, comme pour montrer que toute l'action de Jésus est sous-tendue par cette relation privilégiée avec le Père. Loisy[3], d'après l'étude du contexte précédent, est conduit à penser que ces temps de solitude représentent des "fuites" de Jésus pour faire le point face à une situation nouvelle. En Mc 1. 35 par exemple, Loisy estime que Jésus est poussé

[1] Mc 6. 7-13.
[2] Voir aussi 6. 45 ; 7. 24 ; 8. 10.
[3] A. Loisy, *Marc* (1911).

au désert par la tournure inattendue que prennent les événements, car "il était venu pour prêcher la repentance, et il se retrouve thaumaturge." Cette thèse qui fait de Jésus le jouet des réactions populaires ne rend pas justice à la théologie de l'évangéliste qui s'efforce de nous montrer au contraire la seigneurie du Galiléen sur toutes les réalités.[4] Nous pensons au contraire que de telles aptitudes du maître sont légitimées par le contexte postérieur ; il est surprenant de remarquer, en effet, que Jésus établit une connexion directe entre sa fuite au désert et sa mission de proclamation : *eis touto gar exēlthon* (c'est pour cela que je suis sorti).[5] On peut difficilement nier le fait que la prière de Jésus, à Gethsémané aussi, soit toute entière tournée vers le futur. Ainsi, ces temps de mise à l'écart de Jésus apparaissent comme des temps de préparation d'événements capitaux. Nous retrouvons cette idée en Jn 11. 54, où Jésus se retire avec ses disciples dans une contrée voisine du désert avant d'entrer pleinement dans le temps de la passion. Si le désert est pour lui nécessaire, c'est qu'il représente aussi le lieu de la proximité de Dieu, l'endroit où il vient puiser dans une communion des plus intenses avec son Père à la fois les ordres et la force nécessaire pour accomplir la volonté divine.

En Marc 1. 35, la mention du matin nous rappelle immédiatement plusieurs paroles des Psaumes, comme par exemple Ps 5. 4 : "Le matin tu entends ma voix, le matin je me tourne vers toi et je regarde ?"[6] Le rapport étroit entre le désert et la prière en est encore renforcé et évoque l'épisode d'Elie[7] pour lequel le désert constitue à la fois un lieu de refuge pour échapper à Jézabel et le lieu de la théophanie. C'est dans cette double optique que nous devons observer ces emplois du désert chez Marc, comme une retraite nécessaire pour fuir l'agitation du monde, mais surtout comme le cadre privilégié de la théophanie ou de la relation intense avec Dieu. Jésus ou les disciples priant au désert figurent le renouvellement d'Israël pour qui le désert ne fut qu'une occasion de chute et d'idolâtrie, et l'accomplissement eschatologique de la communion retrouvée, communion dont la perfection rend caduque la nécessité du temple de Jérusalem comme lieu d'adoration.[8]

[4] Mc 1. 24-27 ; 2. 28 ; 3. 27 ; 6. 51 etc...
[5] Mc 1. 38.
[6] Voir aussi Ps 87. 14.
[7] 1 R 19.
[8] Jn 4. 23.

Le désert, théâtre de la multiplication des pains

1. Ce que la foule était venue chercher

Autant dans le récit de Marc 6 que dans celui du chapitre 8, nous sommes frappés par la présence extrêmement marquée de cette foule. Il nous est dit qu'elle va même jusqu'à devancer Jésus au lieu où il voulait se retirer avec ses disciples. Une telle insistance dénote certainement une intention précise de la part de l'auteur qu'il faudra tâcher de percer à jour. Ce sont surtout ces notions de cinquantaines et de centaines, énoncées dans un grec calqué directement sur l'expression hébraïque, qui posent problème. Plusieurs solutions ont été avancées : C.F.D. Moule par exemple[9] pense que la préposition *kata* devant *ekaton* et *pentekonta* signifie "par" dans l'expression "cent par cinquante", indiquant ainsi que Jésus aurait commandé aux disciples d'organiser la foule en rectangles de 100 par 50 personnes. Kraus propose une autre thèse[1] et voit dans les deux expressions idiomatiques *sumposia sumposia* et *prasiai prasiai* les traductions des équivalents hébraïques *sôrôt-sôrôt* et *g^enôkhiôt-g^enôkhiôt* qui servent dans les textes rabbiniques à désigner les assemblées qui se réunissent aux pieds d'un grand maître.

A notre avis ces deux thèses ne rendent pas justice à l'ensemble du texte et surtout ne s'accordent pas avec ce que nous livrent les manuscrits de Qumrân. Car ces mouvements de foule sont trop importants dans le texte de Marc pour ne servir que de transitions littéraires : v. 31 : il y avait beaucoup d'allées et venues ; v. 33 : on les devance au désert à partir de toutes les villes de la région ; v. 44 : 5000 hommes *(anēr)*. Une telle foule ne se déplace pas pour entendre seulement un prédicateur. Le fait que les gens arrivent de toutes les villes montre qu'il s'agit bien d'un mouvement étendu et surtout concerté ; d'autre part, 5000 hommes ne se rassemblent pas dans le désert sans une intention bien précise. La phrase de Jésus les définit d'ailleurs très bien lorsqu'il déclare qu'ils sont comme des brebis sans bergers. Car, selon Nb 27. 16, il apparait clairement que le berger ici n'est pas un leader spirituel, mais bien un chef militaire. Cet usage est confirmé par la totalité de l'Ancien Testament[2] pour qui une telle expression désigne une armée sans général, une nation sans chef. La foule qui se rassemble donc au désert le fait avec une intuition politique ou

9 C.F.D. Moule, *An idiom book of the NT greek* (Cambridge, 1953).

1 Kraus, dans *Expos.* VIII/VII et *JQH* IV, 1913.

2 T.W. Manson, *The servant Messiah* (Cambridge, 1953).

militaire précise ; d'ailleurs cette division en groupes de 100 et de 50 rappelle étrangement l'organisation militaire des Hébreux dans le désert, [3] mais surtout les nombreux textes de Qumrân qui décrivent les préparatifs de la guerre sainte et eschatologique de cette façon. Dans la *Règle de la Communauté*, on peut lire par exemple : "Le peuple passera en troisième lieu, par ordre, l'un après l'autre, par milliers, centaines, cinquantaines et dizaines." Les préparatifs de la guerre sainte, très bien décrits dans les textes, comportent toujours cette division en groupes, jusque sur les étendards de guerre où sont écrits le nom des myriades, de milliers, de centaines, de cinquantaines et de dizaines. [4]

Un dernier élément enfin vient encore confirmer cette intention de la foule : Marc nous précise que Jésus la fait asseoir sur de l'herbe verte *(epi tọ chlôrọ chortọ)*, or ceci doit être un élément relativement rare dans une région désertique, sinon aux alentours de la Pâque qui correspond à une période d'abondantes précipitations. Or nous savons que c'est précisément à cette époque de l'année que les Juifs attendaient le Messie. L'intention de la foule apparait donc clairement à présent, à la suite de la prédication des disciples, elle se rend au désert pour attendre de Jésus une manifestation messianique sans doute d'ordre politique, voire militaire, à cause de l'organisation en compagnies. D'ailleurs le texte parallèle dans Jn 6 l'énonce explicitement : "Jésus savait qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi."

2. Ce que Jésus lui donne

A cette attente, Jésus bien entendu ne peut pas répondre. La totalité de l'évangile de Marc s'efforce au contraire de montrer que le Nazaréen n'est pas le messie politique qu'attendent les Juifs de son temps, mais bien le messie souffrant qu'avaient annoncé les prophètes. Il est intéressant de montrer que Jésus ne rejette pas en bloc cette conception : il déclare lui-même que cette foule lui apparaît comme des brebis sans berger et lui-même la fait asseoir selon cet agencement si symbolique. Sa négation n'est donc pas radicale, car effectivement sa personnalité recouvre une partie au moins de l'attente du peuple. En parlant de la foule, le texte semble nous indiquer que les disciples ne s'en éloignent pas autant qu'on pourrait le croire dans leur perception de la personne de Jésus, sinon pourquoi les obligerait-il à partir avant de renvoyer la foule. C'est bien qu'ils constituent un obstacle à son discours. D'ailleurs, le verbe *ēnagkasen* employé par Marc est très dur et marque certainement le fait que les disciples, à ce moment là, sont une gêne pour Jésus parce qu'eux aussi participent

[3] Dt 1. 15.

[4] Voir surtout : *Reg. de la Com.* 11. 21-22, *Reg. de la Congr.* 1. 1-5, *Règle de la Guerre* IV / 13-19, *Document de Damas* XX / 14, XIII / 1.

à ce courant de messianisme politique. La confession de Pierre en Mc 8. 29, que d'aucuns placent à la charnière des deux parties de l'évangile, ne s'élève pas tellement au dessus de tout cela et participe encore à cet état d'esprit, "Tu es le Christ", oui, mais le verset 32 nous révèle "sans les souffrances". Ce salut sans souffrance, Jésus n'en veut pas et le considère comme une intuition démoniaque, c'est pourquoi il éprouve le besoin, comme après la confession de Pierre, d'expliciter son véritable rôle de Messie. Marc le rend par ces mots si caractéristiques : *kai ērxato didaskein* qui se retrouvent textuellement en Mc 6. 34. Nous aimerions savoir ce qui se cache sous ce simple *polla* (beaucoup de choses) et qui, comme le montre le contexte, constituait sans doute le centre de l'évangile : une explication de la mission de Jésus. Heureusement, l'acte qui va suivre est suffisamment symbolique pour nous en donner l'essentiel.

La foule était venue chercher une manifestation messianique, elle va être servie : pas de grands mots, pas de promesses éclatantes, pas d'échauffement des esprits. Jésus prend le pain, rend grâce, le rompt et le donne à la foule. Quatre verbes lourds de sens, quatres verbes dont la conjonction évoque immédiatement le sens dans lequel ils sont employés. Ces quatre verbes, *lambanò, eulogeò, klaò* et *didòmi* ne se trouvent ensemble que dans deux épisodes de la vie de Jésus, ici à la multiplication des pains et lors de la dernière Pâque avec les disciples.[5] Le signe messianique donné par Jésus est donc hautement eucharistique, au sens chrétien de ce terme, il accorde certes à la foule une confirmation de ses espérances, mais par la nature de son acte, il dément radicalement les modalités de cette espérance. Cette multiplication des pains, tout comme l'eucharistie, fait appel à deux réalités : d'une part les souffrances de Jésus qui sera rompu sur la croix en tant que pain de vie[6] et dont la bénédiction s'étendra à une multitude, et d'autre part la félicité du banquet eschatologique et de la grande réjouissance attendue par les prophètes. De même, Jésus annonce par ce signe miraculeux un double enseignement, d'une part qu'il est bien le messie mais que son règne ne pourra s'instaurer que par sa propre souffrance et par une violence subie, et d'autre part que le royaume de Dieu attendu par ses concitoyens ne s'inaugurera pas militairement ou par la force, mais que déjà ceux qui croient ont part à sa bénédiction.

Ainsi, le désert apporte aussi sa contribution au récit de la multiplication des pains, en venant éclairer l'attente des juifs contemporains de Jésus, mais encore en tant que préparation du Royaume, témoin d'une nouvelle nourriture divine qui représente non seulement un souvenir de la manne de l'exode, mais encore un signe de la manne céleste du Royaume de Dieu.

[5] Mc 8. 6 ; 14. 22 ; Mt 16. 19 ; 26. 26 ; Lc 9. 16 ; 22. 19.
[6] Voir la suite du récit en Jn 6.

Conclusions

Bien entendu, nous ne revendiquerons pas le titre de thème central pour le désert dans l'évangile de Marc ; cependant nous espérons avoir suffisamment montré le relief particulier qu'il confère, à cause de tout son contenu théologique, à plusieurs événements de la vie de Jésus. Cette étude ne se veut pas exhaustive et constitue peut-être le point de départ d'un travail qui gagnerait à s'étendre pour englober la totalité de ce thème de la "mise à l'écart". Nous nous bornerons seulement à mentionner quelques-unes de ces pistes, comme par exemple les emplois dans l'évangile de Marc du verbe "sortir", souvent attribué à Jésus avec une intention théologique précise, ou bien encore le thème de la montagne, extrêmement proche de celui du désert, mais que nous n'avons malheureusement pas pu traiter.

On comprendra donc qu'il nous soit difficile sur la base d'une étude qui a conscience d'être partielle, d'établir avec certitude l'intention littéraire précise de Marc à travers son évangile. Simplement, pour ce que nous avons pu en comprendre, le thème du désert est employé pour souligner l'ambiguité du personnage de Jésus qui, d'un côté, vient répondre à l'attente eschatologique de l'ancienne alliance, mais qui, d'un autre côté, la dépasse parce qu'il est réellement le Fils de Dieu. Nous voyons donc que si l'évangile de Marc contient beaucoup moins de citations explicites de l'Ancien Testament que celui de Matthieu, il ne demeure pas moins parfaitement convaincu, et le montre au moyen de tournures littéraires plus discrètes, du parfait accomplissement de l'Ecriture par Jésus de Nazareth, le Messie.

Faire le désert

par Carlo CARRETTO

Les lignes qui suivent sont tirées de Au-delà des choses

(Apostolat des Editions, 48, rue du Four, 75006 PARIS, France ; 1970), pp. 22-27.

Le désert, dans la conception biblique, n'est pas une fin en soi : c'est un passage comme celui qu'Elie a vécu : *Elie marcha quarante jours et quarante nuits jusqu'à la montagne de Dieu, l'Horeb* (1 Rois 19. 8).

C'est le lieu où s'accomplit l'exode de l'esclavage vers la liberté : *Souviens-toi des marches que le Seigneur ton Dieu t'a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur ; allais-tu ou non garder ses commandements ? Il t'a humilié, il t'a fait sentir la faim, il t'a donné à manger la manne que ni toi, ni tes pères n'aviez connue, pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Dieu. Le vêtement que tu portais ne s'est pas usé et ton pied n'a pas enflé, au cours de ces quarante ans. Comprends donc que le Seigneur ton Dieu te corrigeait comme un père corrige son enfant, et garde les commandements de Jahvé ton Dieu pour te diriger dans ses voies et pour le craindre* (Deut. 8. 2-6).

Le désert est dans l'Evangile de Jésus une période de préparation à son action prochaine. *Aussitôt après, l'Esprit le pousse au désert. Et il demeura dans le désert quarante jours, tenté par Satan. Et il était avec les bêtes sauvages et les anges le servaient* (Marc 1. 12). C'est un lieu où l'on échappe au poids de la foule : *Alors il leur dit : venez vous-mêmes à l'écart dans un lieu désert, et reposez-vous un peu* (Marc 6. 31). C'est une ambiance propice à la prière : *Et quand il les eut renvoyées, il gravit la montagne, à l'écart, pour prier* (Mat. 14. 23). Ou à la méditation prolongée. *Or, en ces jours-là, il s'en alla dans la montagne pour prier et il passa toute la nuit à prier Dieu. Puis, le jour venu, il appela ses disciples et en choisit douze, auxquels il donna le nom d'apôtres (Luc 6. 12-13). C'est encore la source qui étanche la soif d'être seul avec le Père : Restez ici tandis que je prierai... Etant allé un peu plus loin, il se prosterna contre terre et il priait : "Père"* (Marc 14. 32-35).

Si les prophètes sont allés au désert, si Jésus s'est rendu lui aussi au désert, nous aussi nous devons de temps à autre nous y rendre.

Il ne s'agit pas de prendre la route matérielle du désert. Pour nombre d'entre nous, cela pourrait être un luxe. Il s'agit de faire un peu de désert dans notre vie. *Faire le désert*, cela signifie s'isoler, se détacher des choses et des hommes, principe indiscutable de santé mentale.

Faire le désert, cela signifie s'habituer à garder son autonomie, à rester dans ses propres pensées, dans sa prière, son destin. Faire le désert, cela signifie s'enfermer dans une chambre, rester seul dans une église déserte, se construire dans un grenier ou dans le fond d'un couloir un petit oratoire où l'on puisse localiser son rapport personnel avec Dieu, reprendre son souffle, retrouver la paix.

Faire le désert, cela signifie consacrer de temps à autre une journée complète à la prière, monter sur une montagne, solitaire, se lever seul dans la nuit pour prier.

Faire le désert, cela ne signifie en réalité rien d'autre qu'obéir à Dieu. Car il existe un commandement — qui est sans doute celui que l'on oublie le plus souvent, et particulièrement les hommes "engagés", les militants, les prêtres et peut-être les évêques — qui nous ordonne d'interrompre notre travail, de nous détacher de nos obligations pour rester dans l'inactivité biblique de la contemplation. Ce commandement nous dit : *Souviens-toi du jour du Sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours, tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour est un sabbat pour le Seigneur, ton Dieu. Tu n'y feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni tes bêtes, ni l'étranger qui réside chez toi. Car en six jours Dieu a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, mais il a chômé le septième jour (Ex. 20. 8-11).*

Oh ! ne craignez pas que votre isolement momentané ne vous fasse manquer à la communauté. Ne craignez pas que votre amour pour le prochain ne diminue au profit de votre amour de Dieu : il en sortira, bien au contraire, bénéficiaire. Rappelons ici une chose importante et terriblement vraie : l'amour de nos frères, le don de nous-même à la communauté humaine dans laquelle nous devons nous incarner à fond, l'humble et vitale compréhension du pauvre et de ses problèmes sont choses à la fois exigeantes et épuisantes. Seule une vie d'amour en communion avec Dieu peut valablement les soutenir et les maintenir dans leur fraîcheur et leur divine nouveauté.

Il est dans la nature de l'homme de vivre ces deux amours alternativement, de les fonder dans une dialectique équilibrée. Même les vies les plus intimement et intensément partagées comme celles de la mère et du fils, de l'époux et de l'épouse, connaissent le besoin de temps d'éloignement, de détachement, propres à leur faire ressentir, de manière plus profonde et nouvelle, les motifs de leur union.

"Eloignez les tentes et rapprochez les cœurs", dit un proverbe touareg ; et si cela est vrai pour des nomades habitués à vivre

dans des zones sans frontières, imaginons combien cela peut être vrai pour nous, Occidentaux, qui sommes entassés dans des appartements superposés et à longueur d'année étouffés par la foule.

La solitude est le destin de l'homme ; c'est pourquoi il faut s'entraîner, se préparer, mûrir à cette "condition solitaire". Le désert est propre à cette maturation. Vouloir nier le désert signifie nier la dimension verticale de l'existence, le rapport avec Dieu, la nécessité d'une prière prolongée, le tête-à-tête avec le Transcendant. Je ne voudrais pas que la grande conquête qu'a faite aujourd'hui le christianisme communautaire, ce dépassement de l'individualisme d'hier, la joie de prier ensemble dans une liturgie rénovée, porte ombrage à la dimension solitaire de l'existence. Je ne voudrais pas que la prise de conscience extrêmement réaliste — en particulier celle des jeunes d'aujourd'hui et de nombreux prêtres d'avant-garde — que Dieu se révèle à nous dans l'acte d'amour par lequel nous réalisons, vivons, fondons la communauté, signifie l'abandon de la prière personnelle, seule capable de nous conduire à l'union avec Dieu et à la contemplation infuse. Je ne voudrais pas enfin que le fait d'obéir à la parole de Jésus : *"Que deux ou trois soient réunis en mon non, je suis là au milieu d'eux"* (Mat. 18. 20) nous fasse oublier d'autres paroles du même Jésus : *"Pour toi, quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte et prie ton Père qui est là, dans le secret"* (Mat. 6. 6).

Ceux qui ont réduit le christianisme à un fait personnel ont sans aucun doute fait erreur, mais il serait aussi faux de vouloir considérer l'enseignement de Jésus dans une perspective horizontale. L'Evangile équivaudrait alors à un texte de sociologie et perdrait tout son sel. La vérité se trouve précisément dans la rencontre de ces deux dimensions. Ce n'est pas un hasard si le christianisme a pour symbole la Croix qui, dans sa matérialité même, est la réalisation, vécue jusqu'au martyre, de deux amours : celui du Père et celui de nos frères.

Qu'est-ce que la vérité ?

(deuxième partie)

par Henri BLOCHER
Professeur de dogmatique à la Faculté de
Théologie de Vaux-sur-Seine

Dans la première partie de cet article, Henri Blocher, après avoir survolé les différentes conceptions philosophiques de la vérité, examinait les différentes facettes de la vérité dans l'Ancien Testament et les comparait à la notion grecque (alêtheia).

Il concluait que "la conception de l'Ancien Testament se signale par la conjugaison de caractères qu'on n'a pas l'habitude de trouver réunis. La vérité 'émeth *lie indissolublement le* personnalisme *et l'*objectivité. *Elle ne perd jamais de vue le sujet, son engagement, sa foi ; elle intéresse premièrement le dialogue des personnes : mais elle ne dépend pas du sujet qui la reçoit (ou la rejette) ; elle veut être pour lui, mais elle est avant lui. Toute sa valeur de sûreté-solidité tient à cette objectivité, que renforce la puissance de norme, et qui permet d'intégrer un moment "réaliste". De même, cette vérité revendique une* origine divine *exclusive, et* "s'incarne" dans le plein *de l'Histoire. Dieu seul est vrai, et possède à lui seul la sagesse et la science véritables, à l'homme inaccessibles : mais sa vérité n'est pas pour autant une Idée céleste, une notion-limite, une promesse "eschatologique" seulement ! Elle est la prescription précise, la promesse concrète, l'instruction éprouvée, la prédication qui se réalise. Personalisme, objectivité, divinité, historicité : non seulement ces traits se combinent de façon originale, mais sans effort, sans tension, et sans atténuation : chacun souligné avec la plus grande force".*

La vérité dans le judaïsme intertestamentaire

Pour définir la compréhension "biblique" de la vérité, les textes juifs de la période intertestamentaire n'entrent pas en ligne

de compte *directement.* Mais sans les revêtir d'une autorité "deutéro-canonique", nous ne pouvons pas ignorer leur influence, ni les allusions que les auteurs du Nouveau Testament font à plusieurs d'entre eux. L'histoire de la notion se raconte mal si on les néglige. On y voit nettement s'affirmer l'évolution amorcée déjà dans l'Ancien Testament et qui s'épanouira dans le Nouveau.

Les sapientiaux et le rabbinisme

Dans les deux grands courants du judaïsme classique, la conception vétérotestamentaire évolue peu. Les *écrits de Sagesse* (foyer alexandrin du judaïsme), prolongeant le sens d'*'éméth* pour les Proverbes, insistent sur l'aspect cognitif et doctrinal de la vérité (*Sag.* 6. 22) ; ils rapprochent ainsi les notions hébraïque et grecque. Les *Rabbins,* comme on peut s'y attendre, exaltent dans la Loi "la règle (ou formulation, expression) de la science et de la vérité" (Rom. 2. 20 ; Paul reprend à coup sûr le vocabulaire des docteurs juifs, sans désavouer d'ailleurs leur thèse). Un fait nouveau, en outre, marque la notion de vérité : l'usage de l'*araméen.* Le terme araméen *qûshta* remplace *'éméth* : or il signifie premièrement "rectitude". C'est l'aspect *normatif* de la vérité, loi de la parole, de la pensée, et de la conduite humaines, que *qûshta* met "en vedette". Lorsqu'il est question d'*'éméth* dans son association avec *ḥéséd,* on voit bien le contrecoup du déplacement d'accent ; G. Kittel (dans le *Wöterbuch* qu'on évoque généralement sous son nom) note que pour se distinguer de l'autre terme (grâce), *'éméth* prend jusqu'au sens, parfois, de jugement *(dîn) !*

Qumrân

Le judaïsme "hérétique" des Qumrâniens n'a sans doute jamais constitué, pour le nombre, une très grande force, mais son importance n'est plus à démontrer pour l'intelligence des commencements chrétiens. A propos de la notion de vérité, justement, les manuscrits de la Mer Morte attestent un tournant remarquable, qui prélude directement aux nouveautés néo-testamentaires. Pour la première fois, on fait du terme un usage massif, et la notion devient un pivot cardinal de la vie religieuse. En outre, alors que l'Ancien Testament la suggérait à peine, c'est une résonance *polémique* vigoureuse, dans le grand combat de la Lumière et des Ténèbres, que prend la "vérité".

Ces deux traits sont liés, et semblent dépendre de la façon même dont la secte se définit. La "Communauté de la Nouvelle Alliance", comme elle s'appelle, se coupe d'un Israël apostat et d'un sacerdoce mensonger pour être le *véritable* Israël. Si *'éméth* garde souvent son sens vétéro-testamentaire (on parle toujours hébreu à Qumrân, et un hébreu, imprégné de reminiscences bibliques), si l'alliance étroite avec la justice légale donne une

saveur judaïque, et non pas hellénistique ou gnostique, [1] l'aspect doctrinal et normatif s'accuse, et la vérité devient clairement, dans certains passages, l'*interprétation particulière de la Torah* par la secte. Les rouleaux de la *Règle de la Communauté* (I QS) et des *Hymnes* (I QH), documents fondamentaux, contiennent des formules éloquentes. Les adhérents sont des "volontaires pour Sa vérité" (I QS 1. 11 ; 5. 10) : ils se sont "convertis" vers elle (I QS 6.15), et sont devenus ses témoins (I QS 8. 6), "fils de vérité" (I QH 6. 29 ; 7. 30 etc.) ; ils la "trahissent" s'ils quittent la secte (I QS 7. 19). La "Communauté de sa vérité" (I QS 2. 26) est aussi plantation (I QH 8. 10), et maison d' *'éméth* (I QS 5. 6 ; 8. 9) ; *Ecrit de Damas*, A, 3. 19). Elle est même dite "fondement de vérité" (I QS 5. 5), ce qui fait invinciblement penser à la recommandation de Paul sur l'Eglise du Dieu vivant, "maison de Dieu", "colonne et support de la vérité" (1 Tim. 3. 15). De plus, il est souvent question du ou des "secrets" ("mystères") de vérité — que comprennent et connaissent les membres (I QS 9. 18 ; I QH 5. 26 ; 10. 4 ; 11. 9, 16). Enfin la *Règle* dépeint le vaste combat cosmique des Deux Esprits, principes de Lumière et de Ténèbres : ce sont l'*Esprit de Vérité* et l'Esprit de Perversion (I QS 3. 18 ss. et 4). On mesure la portée de cette constatation — expression typiquement qumrânienne lorsqu'on en fait une autre : le titre "Esprit de Vérité" ne se trouve qu'en deux endroits : à Qumrân et chez *Jean*, dans la première Epître et dans le IVe Evangile ! Nous sommes bien aux portes du Nouveau Testament.

La vérité dans le Nouveau Testament

La vérité vient au premier rang des notions du Nouveau Testament, mais quelle vérité ? Les auteurs écrivent, bien sûr, *alètheia* ; en même temps, ce sont des juifs, et leur piété s'enracine dans l'Ancien Testament : pensent-ils *'éméth*, voire *qûshta* ? Il paraît prudent de ne rien exclure : les deux traditions se combinent, mais dans quel rapport ? La signification restreinte d'*alètheia* s'élargit et s'enrichit des associations d'*'éméth* ; la notion "hébraïque" s'affine, se précise, souligne mieux ses contours. Comme le dit Vrielink avec humour : "Japhet habite sous les tentes de Sem" [2] (cf. Gen. 9. 27). Mais sur le degré exact d'hellénisation les avis diffèrent, à propos de Jean, surtout, le grand

[1] Ainsi que le souligne R. Schnackenburg, "Zum Begriff der 'Wahrheit' in den beiden kleinen Johannesbriefen", *Biblische Zeitschrift* 11 (1967), p. 257.

[2] Jan Hendrik Vrielink, Het *Waarheidsbegrip, een theologisch onderzoek* (Nijkerk : G.F. Coilenbach, 1956) pp. 146 ss.

théologien de la vérité. A l'intérieur du Nouveau Testament, en effet, l'inégalité et la diversité frappent d'emblée : dans la fréquence du terme, dans la portée théologique du thème, et sans doute, dans la coloration, ou l'orientation, du concept. Nous tenterons d'en discerner le sort dans les principaux groupes d'écrits du Nouveau Testament, classés non dans l'ordre historique, mais (sans rigidité) selon le "tour" théologique.

La catéchése fondamentale

Dans un premier groupe, pour la commodité de l'exposé, nous rangerons les récits qui semblent livrer la prédication apostolique commune, l'enseignement chrétien "de base". Les marques de la reprise réflexive, qui font la joie des chercheurs de la *Redaktionsgeschichte*, y restent discrètes ; les auteurs ou éditeurs insinuent plus qu'ils n'explicitent leur intelligence personnelle de la foi.

Les évangiles synoptiques et les Actes, donc, l'Epître de Jacques et la première de Pierre font intervenir *très peu* la notion de vérité. Lorsqu'il en est question, c'est dans un sens banal, "réaliste", qui fait s'équivaloir "vraiment" et "réellement". Il s'agit surtout de la formule *ep'alètheia*, qui peut doubler le "Amen, amen" favori de Jésus (Luc 4. 24, 25). Dans la bouche des légistes juifs, il signifie clairement la rectitude doctrinale (Mc 12. 14 et 32). Le livre des Actes offre deux exemples remarquables. Il oppose la vérité de l'expérience réelle à la subjectivité de la vision (Actes 12. 9), et les paroles de vérité, ou de bon sens, aux égarements de la folie (Actes 26. 25). Jacques, cependant, use pour l'*Evangile* du titre "parole de vérité (Ja. 1. 18) avant de l'appeler loi parfaite, loi de liberté (1. 21-25) : c'est l'amorce d'un emploi plus original et plus important (cf. 5. 19). Et Luc, une fois, à propos des richesses spirituelles, rapproche le *céleste* et le *véritable*, réservés aux enfants de lumière, et les contraste aux richesses injustes des enfants de ce siècle (Luc 16. 11 cf. 8. 9) : une nuance nouvelle semble se dégager.[3]

Le même évangéliste Luc met en valeur, dernier mot de son élégant prologue, l'*asphaleia* des affirmations de la "catéchèse" : le terme évoque la solidité sans faille de l'information proposée (le radical *sphal-* signifie le faux-pas, la faute, l'erreur) ; en même temps Luc déclare écrire *akribôs*, avec cette exactitude dont Josèphe faisait une qualité primordiale de l'historien (Lc 1. 3. 4). Le choix de ces mots, à cet endroit, montre quelle norme l'évangéliste attribuait au discours ; la compréhension de la vérité n'est pas loin.

[3] J.H. Bernard (sur Jn 1.9) a bien défini la nuance entre *aléthinos*, véritable, et *alèthès*, vrai : "L'*alèthès* tient la promesse de ses lèvres, mais l'*alèthinos* tient la promesse, plus grande, de son nom. Tout ce qu'implique son nom, ... il l'est pleinement."

Paul

Dans les épîtres de Paul, le terme apparait souvent, mais l'usage en est très fluide, la signification multiple. Tantôt *alêtheia* recouvre la notion bien connue de l'Ancien Testament, il s'agit de la sûreté du Dieu fidèle à sa promesse (Rom. 15. 8) ; tantôt un sens moral convient mieux : il faut penser à la véracité, à la droiture, qui s'opposent à la malice et à l'injustice (1 Cor. 5. 8 ; 1 Cor. 13. 6) à l'équité du juge (Rm 2. 2), ou à l'accord entre les paroles des lèvres et les sentiments du cœur (Ph. 1. 18) ; tantôt la vérité est la conformité aux faits comme la "vanterie" de Paul à propos de son ravissement au troisième ciel (II Cor. 12. 6 ; cf. 7. 14 ; 11. 10 et 31) ; tantôt on peut dire le sens "typiquement grec" : la vérité de Dieu, c'est son Etre dévoilé, la manifestation de ce qu'on peut connaître de lui, l'invisible "contemplé par l'intelligence" (Rom. 1. 18-20).

Paul innove, cependant, sur un point important. De façon délibérée, trop souvent pour qu'on parle de rencontre épisodique, Paul lie étroitement la vérité et l'*Evangile*. La parole de vérité, c'est l'Evangile du Salut (Eph. 1. 13 ; cf. Col. 1. 5-6) ; la vérité de l'Evangile, sur laquelle il ne saurait transiger, tient ou tombe avec la doctrine décisive de la liberté chrétienne à l'égard de la loi (Gal. 2. 5, 14 ; 5. 7). Lui qui n'altère pas la parole de Dieu, il publie la vérité et se recommande ainsi à toute conscience d'homme devant Dieu (II Cor. 4. 2). Quel sens donne-t-il à cette association remarquable, Evangile-vérité ? Elle rappelle bien d'autres thèmes pauliniens : l'Evangile, fruit de la promesse, invite à la *foi ;* cette foi est *obéissance* de cœur à la *règle* de doctrine (Rom. 6. 17) ; la *réalité* de la Résurrection qu'il annonce atteste que la foi n'est pas *vaine* (1 Cor. 15. 14-16) ; par lui resplendit la connaissance de la *gloire de Dieu*, en la personne (sur le visage) de Christ (II Cor. 4. 4, 6). Le lien à l'Evangile fait ainsi briller les facettes principales de la notion de vérité !

La lutte contre la gnose

Le "bon combat" contre les formes primitives du gnosticisme mobilise de plus en plus l'énergie de Paul dans la seconde moitié de son ministère. Cette situation polémique affecte la notion de vérité, et de la même manière dans les autres épîtres du Nouveau Testament qu'on sent dirigées contre le gnosticisme naissant ou le prégnosticisme. La vérité devient synonyme de *saine doctrine*, formule-clé des Pastorales : c'est le "bon dépôt" ; de même, dans ses deux courts billets à "Kyria" et Gaïus, Jean ne répète pas moins de dix fois *alêtheia*, et il s'agit de la "doctrine de Christ" que renient les faux docteurs. On rencontre plusieurs fois l'expression stéréotypée : *epignosis alêtheias* (par exemple II Tim. 2. 25), fort intéressante. Le terme *epignosis*, "connaissance exacte, reconnaissance", en effet, est lui aussi caractéristique de ce type de littérature : utilisé vingt fois en tout dans le Nouveau Testa-

ment, il revient quatorze fois dans le seul groupe des épîtres suivantes : Ephésiens, Colossiens, Pastorales, et II Pierre, dont on ne contestera pas la saveur anti-gnostique. Le fait doit frapper (et d'autant plus que cette concentration ne vaut pas pour le verbe). Nous risquons une hypothèse : s'agirait-il d'un *contre-slogan ?* Les hérétiques fanfaronnaient : "Gnosis !" ; les orthodoxes répliquaient : "Epignosis !" : connaissance exacte, selon la *vérité*, de la saine doctrine et des "sentences sûres" *(pistoi logoi).*

Dans la même perspective, on peut le noter, la vérité s'oppose aux "mythes" sans fondement historique (II Tim. 4. 4 ; Tite 1. 14 ; cf. II Pi. 1. 16 ss).

L'épître aux hébreux

L'Epître aux Hébreux est à part. Elle ne met pas souvent en jeu la notion de vérité, mais elle fait vibrer une corde nouvelle, et prépare la voie (sur ce point comme sur d'autres) à la pensée johannique. L'usage original qui s'esquisse reflète sans doute l'influence grecque, mais reprise et retravaillée par une pensée historique : *alèthinos* décrit les réalités (spirituelles) de la Nouvelle Alliance, contrastées aux figures (charnelles) de l'Ancienne (Héb. 8. 2 ; 9. 24).

Jean

L'Evangile et les épîtres de Jean donnent à la notion de vérité un poids et une plénitude incomparables. D'ailleurs, comme il le fait pour d'autres termes (temple, élévation), l'Evangile joue sur les divers sens possibles du mot ; "dire la vérité", comme l'a bien vu Bultmann, signifie banalement "ne pas mentir", mais aussi, à un second niveau, "proclamer l'unique révélation" (Jn. 8. 40, 45).

On dirait que les diverses traditions évoquées jusqu'ici se fondent dans le creuset johannique ! La vérité-sûreté paraît impliquée par l'invitation constante à *croire* le témoignage ; la vérité-dévoilement, par le thème de la *lumière* qu'est le Logos du Père invisible bien que Dieu ne soit pas appelé vérité, mais Sa Parole seulement ;[4] la vérité-rectitude, par l'exhortation à *pratiquer* la vérité. La vérité *s'oppose* aux ténèbres, comme à Qumrân. Elle ne manque pas non plus d'être associée à la *doctrine* (Jn. 8. 31, 32 ; 16. 13 ; 1 Jn. 2. 21). Jean, comme on l'a vu, reprend le couple *'éméth-ḥéséd* (Jn. 1. 14, 17) : il distingue (sans séparer) la grâce et la vérité, et, méditant profondément leur dualité, il fait même

[4] Contraste avec l'usage grec, que souligne, en critiquant Bultmann, le P. Ignace de la Potterie dans son énorme ouvrage *La Vérité dans saint Jean*, Analecta Biblica 73 et 74, 2 tomes, paginés de 1 à 1128 (Rome, Biblical Institute Press, 1977) ; référence aux pp. 28ss., 46 s.

courir leurs deux fils dans tout son livre : la vérité et la grâce correspondent à la lumière et à la vie (Jn. 1. 4), puis aux deux grandes désignations : "la Parole faite chair" (Jn. 1. 14) et "l'Agneau de Dieu" (Jn. 1. 29), donc aux deux aspects de la médiation de Jésus-Christ, Révélateur et Rédempteur. Cette reprise donne une idée de la richesse et de la puissante élaboration des notions johanniques, sous l'apparente simplicité du style !

Il faut tenter, cependant, de résumer les développements nouveaux. Jean, tout d'abord, prolonge l'usage introduit par l'Epître aux Hébreux : Jésus apporte la vérité qui succède aux figures de l'Ancien Testament : il est le vrai pain du ciel, le vrai cep du vigneron divin ; il apporte la vérité où Moïse n'avait pu qu'introduire la loi (Jn. 1. 17) ; le culte dont il est médiateur ne se lie plus au Temple extérieur, il est en esprit et en vérité (Jn. 4. 23) ; l'interprétation que nous retenons de ce texte disputé était déjà celle d'Origène). La vérité est réalité d'en-haut, *céleste*, de l'Esprit — et non plus d'ici-bas. Le contraste, d'ailleurs, déborde le rapport à l'Ancienne Alliance, et s'étend au combat contre les idoles : "vraie" lumière pour éclairer tout homme, Jésus est le Dieu véritable qui dissipe les caricatures mensongères des païens (1 Jn. 5. 20, 21).

Un trait saillant de l'usage johannique mérite ensuite mention. Il associe de façon très étroite vérité et *témoignage*. Ainsi se confirme l'allure *juridique* du drame de la foi et du salut (le thème du drame de la foi et du salut (le thème du *jugement* revient sans cesse, à la fois à venir et déjà présent. La vérité du témoignage de Jésus tient à ceci : venu d'en-haut, du ciel, il rapporte ce qu'il a vu et entendu (Jn. 3. 31-33) ; il sait d'où il vient, et répète ce que le Père lui a enseigné (Jn. 8. 14, 26, 28). L'Esprit, pareillement, conduira dans toute la vérité en énonçant tout ce qu'il entend (du Père et du Fils) : vérité-conformité (Jn. 16. 13). Cette vérité revêt de même le témoignage de l'apôtre, qui a "vu" (Jn. 19. 35 ; 21. 24) et même "palpé" la Parole de Vie (1 Jn. 1. 1 ss).

A plusieurs reprises, encore, revient, chez Jean, la formule "être de Dieu" *(ek Theou)* : la question, pour lui, celle qui divise les hommes, c'est : être ou ne pas être *de Dieu*. Or Jésus rapproche la vérité et l'être *ek-Theou*, c'est un point intéressant. Qui est-de-Dieu, dit Jésus, écoute ses paroles, et croit à la vérité, mais ses adversaires ne l'écoutent pas parce qu'ils ne sont pas de Dieu (Jn. 8. 46, 47) ; le Diable, menteur, parle de son propre fonds (Jn. 8. 44). La première épître établit un lien semblable : l'écoute de l'enseignement apostolique devient le critère de ceux qui sont *ek Theou*, et de l'Esprit de Vérité (1 Jn. 4.5, 6). Il est intéressant que le critère concerne la genèse (ou la génération) du discours.

Ce thème, que nous venons de voir généralisé à tous les élus, s'éclaire dans sa concentration en la personne de Jésus-Christ : Jésus est, lui d'abord, de Dieu ; seul, il *vient* du Père, et dans cette procession, il ne cesse d'être un avec lui. L'Evangile traite spé-

cialement des rapports du Père et du Fils à propos de la vérité du témoignage de Jésus. L'enracinement divin de la vérité, peut-on dire, conduit Jean finalement à une présentation *trinitaire*. Il nous fait entrevoir le fondement même de la vérité dans *l'être personnel de Dieu*, et c'est sans doute l'ultime aspect qu'il pouvait nous révéler de notre sujet.

Jésus dit : "Je suis... la Vérité" (Jn. 14. 6). On brandit facilement cette parole, isolée de son contexte, pour *nier* que la vérité soit doctrine : "c'est une Personne !". Cette déduction superficielle veut ignorer l'usage johannique complexe que nous venons de survoler : à coup sûr, ce n'est pas pour dévaluer la vérité de la doctrine (qui est d'abord doctrine de Jésus), mais bien pour l'établir, mais bien pour en révéler le fondement éternel, que Jean nous rapporte cette parole. Elle résume toutes les déclarations de Jésus enracinant la vérité de son message dans son union avec le Père, qui ne le laisse jamais seul, qui a tout remis entre ses mains, et dont il fait pareillement toutes les œuvres (Jn. 8 ; 12 *in fine)*. Dans le contexte immédiat du chapitre 14, cette signification est claire. La vérité, comme la vie, qualifie le *chemin*, thème sur lequel roule la conversation : Jésus s'affirme le chemin selon les deux aspects de la vérité et de la vie : le Médiateur, et de la Révélation et de la Rédemption ; nous retrouvons le couple lumière et vie, grâce et vérité ! Et Jésus s'explique : qui l'a vu, a vu le Père, car il est dans le Père et le Père est en lui (Jn. 14. 9, 10). Qu'est d'autre le message du Prologue ? La vérité de toute parole de Dieu (à maintes reprises et sous maintes formes !) trouve ici son fondement : le Fils est de toute éternité la Parole, distinct du Père et un avec lui : dès l'origine la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu (Jn. 1. 1) ; s'il peut porter au dehors l'image véritable du Père et nous en liver l'exégèse *(exegesato)*, c'est que Dieu Monogène, dans cette distinction, il demeure dans le sein du Père (Jn. 1. 18).

Le Père et le Fils sont un *dans l'Esprit*. Autre Paraclet, autre Témoin divin, le Saint-Esprit garantit l'unité du Père et du Fils : il inspire Jésus, et non pas avec mesure (Jn. 3. 34) ; il rendra témoignage de lui (Jn. 15. 26). Rien d'étonnant, donc, si Jean reprend le titre qumrânien d'*Esprit de Vérité* (quatre fois), associe fréquemment la Vérité et l'Esprit, pour déclarer enfin de l'Esprit ce que Jésus a dit de lui-même : "L'Esprit *est* la Vérité" (1 Jn. 5.6). Comment ? Le contexte éclaire le sens. L'Esprit scelle au cœur du croyant la vérité de la révélation historique de Jésus (que défigurait l'hérétique Cérinthe), avec l'eau et avec le sang, du baptême à la Croix. Il y fait participer, étant lui-même le don procuré par l'œuvre du Fils. Il se porte garant de la vérité de la Vérité ! Il faut connaître, à l'épreuve de la vie, la vérité de la Vérité. Le Fils descendu jusqu'à nous est le Chemin-la Vérité par son union avec le Père. L'Esprit, qui accompagne la Parole et qui demeure en nous, est le Don-la Vérité par son union avec le Père et le Fils. Ainsi l'unité dans la trinité des Personnes, et leur

trinité dans l'unité, nous apparaît le fondement de la communication *ad extra* de Dieu ; elle nous assure de l'entière vérité de la parole qu'a confirmée ou enseignée Jésus, et inspirée l'Esprit.

D'*'émeth-robustesse* à l'*alêtheia* johannique la notion de vérité a fait du chemin. Pourtant nous pouvons observer dans le Nouveau Testament, et chez Jean, la permanence des quatre caractères qui s'étaient dégagés dans l'Ancien Testament. Bien plus, nous les retrouvons tous quatre *accentués* et dans la même harmonie. Est-elle moins *personnelle*, la vérité du Nouveau Testament ? Au contraire, ses traits personnels se précisent en Jésus, et devant lui, l'exigence de la décision, de la repentance, et de la foi ! Est-elle moins *objective ?* Le moment normatif, cognitif, et doctrinal, prend, sans nul doute, beaucoup plus d'importance. La *divinité exclusive* de la vérité se retrouve soulignée par l'association nouvelle à la réalité céleste, et la coloration plus nettement polémique. Quant à la *plénitude historique*, n'est-ce pas la grande nouvelle de la Bonne Nouvelle, l'Evangile de l'Incarnation et de la Résurrection ? C'est la "présente vérité" (II Pi. 1. 12), la "véritable lumière" qui "brille *déjà*", "ce qui est vrai en lui et en vous" (1 Jn. 2. 8). D' *'émeth* selon Moïse et les prophètes à la vérité du Nouveau Testament, admirable et vivante continuité : on passe de la fleur au fruit. Rien ne serait plus faux que d'opposer la première, personnelle-existentielle, à la seconde, doctrinale-objective :[5] elles sont l'une et l'autre ceci et cela.

Si déjà l'Ancien Testament rapprochait les thèmes de la vérité de la parole, leur intime solidarité éclate dans le Nouveau. Beaucoup plus qu'*'émeth, alètheia* se spécialise et concerne la parole : le témoignage qui rapporte fidèlement ce qui s'est passé ; l'Evangile, qui révèle le mystère du plan divin et communique, avec l'Esprit, la vie éternelle ; le Verbe, Parole éternelle de Dieu ! Et Jésus, enfin, pose l'équation : "Ta Parole est la vérité" (Jn 17. 17).

Cette concentration, qui a permis de reprendre certaines significations de la conception grecque restées germinales en Israël, est venue à son heure. Quand Dieu parle en son Fils, qui nous l'"explique", et qu'il conclut l'alliance selon laquelle tous le connaissent, depuis le plus petit jusqu'au plus grand (Jr 31, 34), il convient que l'accent porte sur l'enseignement du Père, transmis par le Fils et l'Esprit, reçu par l'intelligence spirituellement renouvelée. Peut-on aller plus loin que l'équation : la vérité, c'est la Parole de Dieu ? La vérité est la Parole de Dieu *en tant qu'elle est sa Parole*, et le reste en parfait accord avec lui, fiable pour nous à tous égards, et requérant de nous, pour que nous soyons, nous et nos paroles, dans la vérité, la conformité, la *confession* de la foi (et de la sagesse) : que nous disions la parole de Dieu après lui. Telle nous apparaît la notion biblique de la vérité.

[5] Comme a tenté de la faire, hélas ! un Martin Buber dans son effort pour opposer *Zwei Glaubensweisen* (1950).

Les "vérités" rivales à la lumière des Ecritures

Comment se compare le résultat de notre enquête avec les conceptions rivales de la vérité dans notre espace culturel (descendons de la montagne sainte dans la plaine où l'on débat) ? Pour conclure, nous devons, un bref instant, mesurer les affinités et les antipathies, et tenter d'en rendre compte.

La compréhension scripturaire ne coïncide avec aucune des grandes doctrines philosophiques, mais la distance varie. 1) La notion "réaliste" de correspondance avec le réel s'accorde avec l'une des facettes d'*'éméth-alètheia* : on ne s'étonne pas trop qu'une longue tradition de docteurs, tous attachés à l'Ecriture, aient pu s'en accomoder ; cependant, la direction du souci est différente, le réaliste perd ce qui pour la Bible est principal (la relation des personnes), et l'ombre plane sur lui d'une tyrannie de l'impersonnel. 2) Le souci de la conception "subjectiviste", au pôle opposé, ressemble davantage à celui qui se décèle dans l'Ecriture : la vérité a bien à voir d'abord avec la foi, et cela, non pas dans l'effort rationnel pour s'abstenir du dernier, mais en situation, dans l'histoire ; pourtant le rapport, dans le même souci, semble s'inverser : dans l'Ecriture, la vérité comme sûreté autorise la foi, cette décision sage de bâtir sur le roc, alors que pour l'existentialiste, la vérité se définit à partir d'une foi toute risquée, comme un plongeon dans des eaux inconnues (Kierkegaard a utilisé cette image : se jeter à l'eau pour apprendre à nager). En outre, les attitudes contrastent violemment quant à l'objectivité doctrinale et les affirmations sur les faits. 3) Avec l'"idéalisme", la conception biblique met en valeur la cohérence interne de la vérité, mais sans détacher la forme logique du fond. Plus radicalement, l'Ecriture se rapproche de l'idéalisme en notant l'importance de l'activité constructive du sujet (le menteur tire son discours de son propre fonds), et en faisant se correspondre ultimément parole et parole, esprit et esprit : quand notre parole correspond au réel, elle s'accorde avec la Parole qui ordonne et maintient le réel (Col 1, 17 ; Hé 1. 3 ; cf. 11. 3, etc.) ; cependant la parole de vérité, pour la Bible, s'accorde avec un *au-delà* d'elle-même, et jamais le discours humain ne devient, comme dans l'idéalisme, sa propre référence (c'est là le propos du mensonge, selon saint Jean !) 4) Selon l'Ecriture, la vérité réussit, si du moins on sait attendre et voir l'invisible ; mais c'est parce que le Dieu de la vérité règne, et non pas, bien sûr, que la définition pragmatiste soit admise. 5) La vérité biblique, enfin, "s'incarne" dans l'histoire, et notre espérance se tend vers sa manifestation glorieuse, quand le voile se lèvera (sens d'Apocalypse), quand toute langue, enfin, la confessera ; mais l'Ecriture ne cautionne en aucun endroit l'idée d'une vérité "à venir", identique

au cours de l'histoire ou à son mouvement ; rien ne s'oppose davantage aux constatations de stabilité, fermeté, permanence, d'*'éméth !* Pour elle, aucune dialectique, aucune incorporation à la vérité du "négatif" : la vérité rejette loin d'elle le mensonge ou l'erreur, sans qu'on puisse "médiatiser", à la moderne, la massive antithèse (1 Jn. 1. 5 !).

Les plages ou parcelles d'accord trahiraient-elles la présence d'un éclectisme biblique ? On discerne, au contraire, que le motif fondamental de la révélation a permis de préserver la tunique sans couture, la conception unifiée, dont les philosophes se sont partagé des lambeaux. 1) Derrière le réalisme, il y a la domination du monde, présence si lourde qu'elle ne laisse pas s'affirmer le vis-à-vis, mais trop diverse pour ne pas s'écarteler contre les pôles de l'un et du multiple, de l'immuable et du devenir. L'Ecriture affirme la réalité du monde (d'où la mesure d'accord avec le réalisme) mais non pas comme *dernière* : comme créature d'un Dieu personnel, et l'on échappe au dualisme. 2) L'idéalisme profite de la libération du sujet (un effet de chrétienté), et il fait valoir à juste titre son activité constructive dans la connaissance ; seulement, il manque lui aussi du Dieu créateur ; le sujet se coupe du réel, indépendant de lui, et il se prétend arbitrairement, mensongèrement, autonome. Le Dieu de l'Ecriture, qui a fait l'homme à son image, peut seul tenir ensemble, sans confusion, sans séparation, le monde et l'homme, et appeler cette créature filiale à confesser de façon responsable la Parole de Dieu après lui. 3) Le sujet existentialiste s'alarme du progrès de la science qu'il construit, et qui menace de l'engloutir ; avec l'énergie du désespoir, il s'affirme libre, tout autre que la nature scientifiquement objective ; il ne peut plus concevoir la vérité qu'en rapport avec le jaillissement de sa liberté. Mais l'Ecriture n'a pas besoin d'une opposition forcée, "incroyable", entre la nature et la liberté pour protéger cette dernière : fondée en Dieu, dans le vis-à-vis de l'alliance, la liberté est *chez elle* dans le monde du Père. Dans l'optique biblique, loin d'exclure l'engagement personnel, l'affirmation la plus théorique est aussi implication subjective, confession de la parole de Dieu : car la création est une, et un le créateur. 4) Quant au culte de l'histoire (dialectique) et de l'avenir, c'est l'effort le plus puissant et le plus pernicieux pour surmonter les vieilles oppositions *sans* le Dieu biblique (mais non sans détournement sémantique de certains schèmes de la Bible, comme si l'on ne pouvait pas s'en tirer sans imitation) ; seulement c'est au prix du jugement par lequel la vérité juge le mensonge (on devrait reconnaître dès lors l'inanité de tout discours), et c'est au prix du sens même de l'histoire qu'on célèbre. Seule la supériorité absolue, la liberté seigneuriale, du Dieu éternel et vivant par rapport à l'histoire peut donner à son déroulement un dessein sensé ; sans elle, il n'y a d'alternative que celle du fatalisme aveugle et du "Dieu" hasard — absurdes, impensables. Si le Dieu Maître-

de-tout conduit l'histoire selon le projet qu'il a formé, elle peut être lieu de la vérité.

Avec le sens commun, semble-t-il, l'Ecriture trouve plus de points de contact qu'avec les doctrines élaborées, sur la notion de vérité. Voilà qui justifie peut-être notre suggestion provocante du début, sur le sens commun, sens *moins* pécheur. Il faut pourtant voir qu'il demeure pécheur : son péché est justement de ne pas voir son péché — "Que Dieu soit reconnu pour vrai et tout homme menteur" (Rm 3. 4). Autrement dit, la conception courante ignore la *divinité* de la vérité, "l'équation" de Jean 17. 17, et du même coup, elle ne reconnaît pas *l'incarnation historique*, la venue, "parousie", de la vérité (2 P 1. 12). Elle manque ainsi de fondement pour l'association de traits qu'opère la communication quotidienne : et la combinaison se défait quand cesse la bienheureuse inconscience, quand le philosophe commence à travailler... Elle manque surtout la vérité elle-même, puisque le sens commun, s'il n'a pas trop observé la notion du vrai, *ne sait pas où le trouver !*

La voie nous est donc tracée : celle de la *confession* qui montre à tous les hommes le fondement d'une notion entière et leur indique ce qu'en tâtonnant ils cherchent : Qu'est-ce que la vérité ? Ta Parole, notre Dieu, notre Père, est la vérité !

Interpréter l'Ecclésiaste

par J. Stafford Wright*

L'Ecclésiaste pourrait être considéré comme la "brebis galeuse" des livres bibliques. Autrefois, il y eut débat entre les écoles rabbiniques de Hillel et de Schammai pour savoir si oui ou non ce livre "souillait les mains", c'est à dire s'il était canonique et devenait porteur de sainteté lorsqu'on le tenait en mains. Aujourd'hui, en se penchant sur ce livre, on demande : "Sur quelles bases justifiez-vous l'inclusion de l'Ecclésiaste dans le canon ?" En fait, l'histoire de l'interprétation du livre montre la grande méfiance dont il a toujours fait l'objet.

Ce livre doit-il donc rester dans la Bible ? Ne serait-il pas mieux d'admettre tout de suite que les contradictions, les affirmations hétérodoxes qui ont fait les délices des sceptiques et l'embarras des esprits pieux auraient été mieux à leur place dans un article de la presse rationaliste que dans la bibliothèque du Saint Esprit ? C'est une question qu'il faut considérer. S'il n'y a pas d'herméneutique satisfaisante pour ce livre — satisfaisante du point de vue chrétien — il n'y a aucune raison logique de le laisser dans la Bible.

Je n'ai pas besoin d'énumérer ici les passages précis qui ont choqué les croyants, leur ton général nous est familier. Mais il vaudrait cependant la peine de nous reporter aux méthodes d'exégèse que Juifs et chrétiens ont employées pour justifier le maintien de ce livre dans la Parole de Dieu.

Les commentateurs juifs ont employé trois méthodes : 1) Certains d'entre eux ont lu les passages soi-disant épicuriens en y ajoutant un point d'interrogation : "N'y a-t-il rien de mieux pour un homme que de manger et de boire... ?" 2) D'autres ont choisi une légende : Salomon aurait été éconduit de son trône en conséquence de sa non obéissance à Dieu : ce livre est le produit de cette période de séparation d'avec Dieu. L'origine de cette légende semble remonter au chap. 1.12 qui dit : "Moi, l'Ecclésiaste, *j'ai été* roi sur Israël", ce qui implique qu'à présent il ne l'est plus. 3) On a paraphrasé et explicité les affirmations hétérodoxes ; elles figurent dans le *Targum* du livre. Ainsi, un verset tel

* Auteur du commentaire sur l'Ecclésiaste à paraître dans *The Expositor's Bible Commentary* (Ed. Frank E. Gaebelin).

que 9.7 : "Va, mange ton pain avec joie, et bois gaiement ton vin, car dès longtemps, Dieu prend plaisir à ce que tu fais" devient dans le *Targum* : "Salomon a dit, par l'esprit de prophétie devant le SEIGNEUR 'Le Seigneur du monde dira à chaque juste en particulier : Va, goûte avec joie le pain qui t'a été donné en regard du pain que tu as donné au pauvre et à l'infortuné qui avaient faim, et bois de bon cœur ton vin qui est caché pour toi au jardin d'Eden, en récompense du vin que tu as mêlé pour le pauvre et le nécessiteux qui avaient soif, car déjà tes bonnes œuvres ont été agréables au SEIGNEUR'." On ferait de Wellhausen lui-même un fondamentaliste en paraphrasant de la sorte.

Les premiers commentaires chrétiens ont usé de semblables méthodes, d'allégories, de paraphrases et d'explications. Jérôme écrivit un commentaire du livre pour amener une dame romaine à embrasser la vie monastique. Pour lui, le but du livre est de montrer l'absolue vanité de toute jouissance terrestre et donc la nécessité d'en arriver à une vie d'ascèse, entièrement consacrée au service de Dieu.

Martin Luther a probablement été le premier à nier que Salomon était l'auteur de l'Ecclésiaste. Il considérait le livre comme "une sorte de *Talmud*, une compilation de nombreux livres provenant sans doute de la bibliothèque du roi égyptien Ptolémée Evergète." Grotius, en 1644, suivit Luther dans l'idée que le livre était un assemblage, et une fois effacée l'idée de l'unité du livre, il devint possible de suivre une nouvelle ligne d'interprétation. Ainsi Herder et Eichhorn (vers 1780) considérèrent le livre comme un dialogue entre un sensualiste raffiné et un matérialiste sensuel, ou entre un maître et un élève. L'idée héritée aujourd'hui de cette théorie et que l'on adopte géneralement, c'est que le livre a trois sources. Tout d'abord *Qohéleth* lui-même. *Qohéleth* est le titre que porte l'auteur principal. Les versions anglaises le traduisent par "le prédicateur". C'est probablement très près du sens exact, mais le plus souvent les commentaires transcrivent simplement l'hébreu. Nous ferons donc de même. *Qohéleth* expose les doutes et les problèmes qui lui viennent à l'esprit alors qu'il examine l'existence. Puis vient l'homme pieux, qui fait intervenir l'orthodoxie lorsqu'une parole de *Qohéleth* le choque. Enfin, un sage parsème le tout de quelques maximes et proverbes. On pourrait bien sûr trouver beaucoup d'autres auteurs si on le désire. Siegfried retient un pessimiste, un Sadducéen, un sage, un homme pieux, un compilateur de proverbes, un rédacteur, deux auteurs pour la conclusion et un pharisien.

A l'opposé, certains commentateurs soutiennent vigoureusement l'unité du livre. Le chanoine Lucky Williams, dans la Bible de Cambridge, l'accepte entièrement, comme l'ont fait auparavant des commentateurs comme Delitzsch, C.H.H. Wright et Cornill.[1] Quelle interprétation, dans cette optique, pourra justi-

[1] Et la T.O.B. dans le monde francophone, plus récemment (N.d.T.).

fier la canonicité du livre de l'Ecclésiaste ? Sans entrer dans les détails, l'interprétation généralement retenue est que nous avons affaire aux efforts d'une personne pour mettre en accord sa foi avec les faits de l'existence. En dépit de toutes les difficultés, il se forge un passage vers une soumission respectueuse à Dieu. Le livre a donc sa valeur, dès lors qu'il montre que même dans la pâle lumière de l'Ancien Testament il était possible pour un penseur de mettre sa confiance en Dieu ; à combien plus forte raison pour nous, qui vivons dans la pleine lumière du Nouveau Testament ! Cornill considère donc ce livre comme la marque d'un des plus grands triomphes de la piété vétéro-testamentaire.

Un autre type d'interprétation vaut la peine d'être cité. Il souligne l'expression "sous le soleil", et soutient que l'auteur ne s'intéresse délibérément qu'aux choses de ce monde. La révélation et le monde à venir sont laissés de côté pour les besoins de l'argumentation : l'expérience du monde ne conduit qu'au pessimisme. Où doit-on rechercher, par conséquent, la satisfaction ? L'auteur se borne à laisser entendre qu'il y a quelque chose de plus à trouver en Dieu. Son but, en écrivant, est en premier lieu négatif : provoquer l'insatisfaction, de façon que les hommes se mettent à chercher quelque chose qui les satisfera.

Parmi les commentateurs qui souscrivent à la pleine inspiration de la Bible, il y a une certaine hésitation à propos de l'Ecclésiaste. La note d'introduction de la Bible Scofield peut être choisie comme tout à fait représentative : "C'est le livre de l'homme 'sous le soleil' réfléchissant à la vie. C'est la plus haute démonstration de sagesse humaine, avec la conviction qu'il y a un Dieu saint, et qu'il amènera toutes choses en jugement. Les expressions-clés sont : 'sous le soleil', 'j'ai vu', 'j'ai dit dans mon cœur' ; l'inspiration consigne avec précision ce qui est dit, mais les conclusions et les raisonnements restent humains." Nous avons passé en revue les principaux courants d'interprétation de ce livre fascinant sans nous arrêter aux détails mineurs. Nous ne savons pas lequel vous aura plu, mais aucun d'eux, mais aucun d'eux ne nous satisfait pleinement. Non pas qu'il ne contiennent rien de vrai — il est évident que la plupart d'entre eux recèlent une part de vérité — mais aucun, nous semble-t-il, n'a fourni de clé qui puisse éclairer l'ensemble du livre, bien que tous supposent qu'il doit y en avoir une quelque part. L'Ecclésiaste ne saurait donc être traité comme une enfilade de textes, chacun d'eux pouvant être interprété isolément. Même si nous pouvons conclure que l'auteur a couché par écrit différents passages à des moments distincts, comme un journal de ses expériences spirituelles, la plupart d'entre nous sentira qu'il doit y avoir une unité sous-jacente, un thème qui doit servir à interpréter l'ensemble. En toutes circonstances, nous procédons conformément à cette hypothèse. Il est donc inutile de prendre un texte et de demander : "Qu'est-ce que cela signifie ?" si nous n'avons pas à l'esprit un

schéma d'ensemble du livre, auquel s'intègre le texte. C'est ce dont s'est rendu compte, bien entendu, la majeure partie des commentateurs. Reste la question : "Quel est ce schéma d'ensemble ?"

En tout premier lieu, il est une interprétation que nous devons rejeter, nous semble-t-il, sans hésitation. C'est la conclusion selon laquelle nous sommes en présence des raisonnements non inspirés de l'homme naturel ou même du sceptique. La théorie de Scofield et celle de ceux qui optent pour une pluralité d'auteurs dans le livre nous paraissent même moins choquantes. Le dernier chapitre parle de *Qohéleth* comme d'un sage. Il avait de façon évidente une haute réputation de sagesse. Or un proverbe dit qu'un fou peut poser des problèmes auxquels un sage ne peut trouver de solution. Si *Qohéleth* fut le sceptique dont les doutes doivent être éclairés par les deux autres auteurs, il ne nous semble pas que sa sagesse doit plus grande que celle d'un propagandiste anti-chrétien d'aujourd'hui. Quiconque veut mettre en doute la religion ne manque pas de ressources dans le monde qui l'entoure.

Au reste, il ne semble pas digne aux yeux de Dieu d'occuper une place précieuse dans la Bible avec les arguments du sceptique et de l'homme naturel. Nous les trouvons si facilement ailleurs. C'est là la difficulté que pose la théorie de Scofield. Cette objection, bien sûr, ne tient pas contre ceux qui, comme Cornill, voient dans ce livre le triomphe de la piété sur les raisonnements du scepticisme. Il y a quelque chose de fort séduisant dans cette optique, mais nous croyons néanmoins qu'elle ne peut pas nous donner la clé maîtresse du livre tout entier.

Tournons-nous donc à nouveau vers ce livre, et tentons de l'examiner sans préjugé. Voyons s'il est possible de le traiter comme un tout avant de trancher le nœud gordien et de découper le livre en trois sources ou plus.

Si vous choisissez un livre et désirez connaître le point de vue de l'auteur, où cherchez-vous ? La préface est généralement utile. Parfois elle vous dispense de lire le livre ! La conclusion aussi, dans un livre bien écrit, résume d'ordinaire la question que l'auteur a essayé de présenter. Quand vous parcourez le livre, vous pouvez aussi être frappé par quelque chose ressemblant à un refrain, dont la récurrence constante tend à mettre en valeur un point précis. Supposez que nous appliquions ces méthodes à l'Ecclésiaste.

La préface annonce sur un ton lugubre et vigoureux : "Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste ; vanité des vanités, tout est vanité". Ces paroles pourraient être le grognement d'un pessimiste. Pour nous, elles sont les trompettes qui sonnent le thème d'introduction de quelque grandiose ouverture. "Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste ; vanité des vanités, tout est vanité."

Il se peut que notre opinion soit purement subjective. Nous ne vous demandons pas de l'accepter immédiatement. Mais ce que

nous demandons, c'est de ne pas écouter le texte comme un jugement non chrétien sur l'existence. On dit parfois que l'Ecclésiaste n'est jamais cité dans le Nouveau Testament. Mais Paul a sûrement ce verset en tête lorsqu'il dit en Romains 8.20. "La création a été soumise à la vanité." Et dans ce contexte, il nous inclut, nous chrétiens, dans la création tout entière. En d'autres termes, quel que soit le sens précis de cet avis de *Qohéleth*, il y a dans l'ensemble accord entre lui et Paul, à savoir que tout est sujet à vanité. Incidemment, nous nous demandons si ce texte n'est pas une expression authentique de l'opinion de Salomon, couchée par écrit comme son commentaire sur l'existence. Ainsi, *Quohéleth*, beaucoup plus tard, est tellement frappé par ce commentaire qu'il entreprend de se mettre lui-même à la place de Salomon et d'examiner l'existence avec le regard de ce dernier, de façon à voir dans quelle mesure son verdict est justifié. Cela, bien sûr, n'est qu'une idée, et n'a pas de rapport direct avec le thème du livre.

De la préface, nous passons à la conclusion. Ici à nouveau, non loin de la fin, nous voyons les termes de la préface réapparaître : "Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste ; tout est vanité."[2] Mais la conclusion ultime est nettement présentée comme telle : "Ecoutons la fin du discours : crains Dieu et observe ses commandements. C'est là ce que doit tout homme. Car Dieu amènera toute œuvre en jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal."[3] Cette conclusion est si orthodoxe que nous éprouvons difficilement le besoin de citations parallèles pour l'appuyer, mais nous pouvons noter l'affirmation du Christ (Mt. 19.17) : "Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements" et celle de Paul (1 Co. 3.13) : "le feu éprouvera ce qu'est l'œuvre de chacun".

Maintenant, si c'est là la conclusion voulue par l'Ecclésiaste, et si le livre constitue un tout, il est évident qu'aucune autre déclaration dans ce livre ne peut être interprétée comme conclusion dernière si elle contredit l'affirmation de la foi du livre. Ou, pour exposer cela sous un autre angle, si une déclaration, dans le cours du livre, est donnée comme conclusion ultime, elle doit être interprétée à la lumière de la conclusion finale de l'œuvre. Ce n'est pas une question d'inspiration ou de non inspiration ; c'est la façon de procéder que nous appliquerions à n'importe quel livre écrit par un homme de raison.

La troisième façon de connaître le point de vue d'un auteur est de chercher la récurrence d'une affirmation, en forme de leitmotiv : il y en a plusieurs exemples dans l'Ecclésiaste. Le thème "vanité" revient plusieurs fois. *Qohéleth* nous le rappelle constamment. On pourrait ajouter aussi, comme le fait Scofield,

[2] 12.10 (Segond) ; 12.8 (T.O.B.)
[3] 12.15-16 (Segond) ; 12.13-14 (T.O.B.)

"j'ai vu", "j'ai dit en mon cœur", et des expressions similaires qui décrivent une expérience personnelle. On peut voir comment ces leitmotivs s'intègrent au thème d'ensemble.

Mais il y a encore un autre "refrain", et c'est celui qui cause la plus grande partie des difficultés dans l'interprétation du livre : il revient six fois, répété dans des formes légérement différentes mais exprimant la même idée. Sa première apparition, en 2.24, est représentative des six autres : "Rien de bon pour l'homme sinon de manger et de boire, de goûter le bonheur de son travail". (Voir aussi 3.12,13 ; 3.22 ; 5.18,19 ; 8.15 ; 9.7,9). Dans chaque cas les affirmations apparaissent en forme de conclusions. La solution à l'existence est donc celle de l'épicurien sensualiste : "Mangeons et buvons, soyons heureux, car demain nous mourrons !"

Quelque chose a donc dû se fausser quelque part dans nos déductions car tout cela est en opposition totale avec la dernière conclusion du livre. Il nous faut considérer les contradictions et examiner les alternatives qui pourraient la résoudre. *Qohéleth* est peut-être un écrivain négligent qui ne se soucie pas des contradictions. Mais ce n'est pas une contradiction minime ; tout le fondement et le raisonnement du livre sont en jeu. Peut-être les idées épicuriennes représentent-elles une disposition momentanée, qui n'est décrite que pour être rejetée. S'il en est ainsi, il est étrange que cette "disposition" revienne constamment, à chaque fois sur un ton dogmatique qui suggère une conclusion réfléchie. Arrivés à ce point, nous pouvons nous décourager, adopter la solution du désespoir et dépecer le pauvre Ecclésiaste, l'envoyant rejoindre l'armée des martyrs parmi lesquels l'on trouve la plupart des livres de l'Ancien Testament. Ce dépeçage est un moyen facile de tourner les difficultés bibliques, si facile que personne ne semble s'être demandé pourquoi les Hébreux ont été tellement plus négligents avec leur littérature que n'importe qui.

Mais examinons à nouveau l'unité du livre, et voyons si nous pouvons la préserver. Pourquoi voyons-nous de l'épicurisme dans ce leitmotiv ? Parce que nous sommes habitués à la devise épicurienne. Mais supposons que *Qohéleth* n'y ait pas été familiarisé. Voulait-il alors nécessairement dire par son affirmation la même chose, précisément, que les Epicuriens ? Ne pouvait-il pas vouloir dire quelque chose qui soit compatible avec sa conclusion finale ? Il vaut la peine de suivre cette piste de réflexion.

Il se peut qu'elle recèle quelque chose, car au début du chap. 2, *Qohéleth* décrit les aventures de Salomon en des termes qui rappellent l'épicurisme : gaieté, plaisirs, rires, vin, serviteurs, argent, or, musique et amour. Que pourrait désirer de plus un bon épicurien ? Mais la conclusion de *Qohéleth* est que tout est vanité. Il pourrait donc difficilement préconiser une semblable vie de plaisir pour tous les hommes, même à une échelle plus réduite. Que veut-il donc dire ? Retournons à la préface et à la conclusion.

"Vanité des vanités, tout est vanité." "Crains Dieu et observe ses commandements... Dieu amènera toute œuvre en jugement". La première assertion est un jugement sur l'existence. La deuxième est une solution, par rapport à ce jugement. Mais le jugement est-il fondé ? C'est ce que *Qohéleth* examine pour nous, tournant et retournant la vie dans ses mains afin que nous la voyions sous chaque angle. Et il nous oblige à reconnaître qu'elle est vanité, vide, futilité ; non pas cependant dans le sens qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue. L'usage que fait *Qohéleth* du terme "vanité" décrit quelque chose de beaucoup plus grand que cela. Toute la vie est vanité en ce sens qu'elle ne peut nous donner la clé d'elle-même. Le livre est le compte rendu d'une recherche de la clé de l'existence. C'est une tentative pour donner un sens à la vie, pour la considérer comme un tout. Et il n'y a pas de clé sous le soleil. L'existence a perdu la clé d'elle-même. "Vanité des vanités, tout est vanité". Si vous voulez la clé, il vous faut aller chez le serrurier qui a fabriqué la serrure. "Dieu tient la clé de tout ce qui est inconnu." *Et il ne vous la donnera pas.* Ainsi, à partir du moment où vous ne pouvez obtenir la clé, vous devez faire confiance au serrurier pour ouvrir les portes.

Avant que nous revenions au leitmotiv épicurien, nous voudrions que vous soyez convaincus qu'il s'agit ici réellement du thème du livre, et pas seulement d'une fantaisie de notre crû. L'affirmation de 3.10,11 est révélatrice : "J'ai vu à quelle occupation Dieu soumet les fils de l'homme. Il fait toute chose belle en son temps ; même il a mis dans leur cœur la pensée de l'éternité." Le contexte qui précède parle de la venue des événements à leur juste moment : "Il y a un temps pour tout, un temps pour toute chose sous les cieux : un temps pour naître, et un temps pour mourir ; un temps pour planter et un temps pour arracher ce qui a été planté." Et suit une longue liste. Puis viennent les deux versets que nous venons de citer. Dieu nous a donné un souci pénible. Des événements nous arrivent, chacun en leur temps, mais Dieu nous a donné un ardent désir de connaître l'éternité des choses, le plan d'ensemble. Mais, quelle que soit la façon dont nous voulons nous y prendre, nous ne pouvons le voir, bien que par la foi nous puissions déclarer que chaque événement participe à l'harmonie de ce plan.

Ce n'est pas une pensée isolée. Elle reparaît en 7.14 : "Au jour du bonheur, sois heureux, et au jour du malheur, réfléchis : Dieu a fait l'un comme l'autre, afin que l'homme ne découvre en rien ce qui sera après lui." Elle revient en 8.17 : "J'ai vu toute l'œuvre de Dieu, j'ai vu que l'homme ne peut pas trouver ce qui se fait sous le soleil ; il a beau se fatiguer à chercher, il ne trouve pas ; et même si le sage veut connaître, il ne peut pas trouver."

Ce n'est pas du pessimisme. C'est la vérité sacrée, tout aussi vraie aujourd'hui à l'époque chrétienne qu'à celle de *Quohéleth*. Cet éternel POURQUOI ? pèse sur nos vies. Il nous rencontre à chaque tournant. Nos espoirs les plus chers sont brisés. Pour-

quoi ? Les hordes nazies envahissent l'Europe. Pourquoi ? Une brillante existence de jeune chrétien est emportée, alors qu'un voyou, bon à rien, est miraculeusement délivré. Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ? Où est le sens dans tout cela ? Et pourtant nous devons continuer à chercher le sens. On ne peut croire que la vie ne puisse pas fournir de sens. Tout homme qui y consacre toute sa pensée croit qu'il y a un sens quelque part ; si seulement il pouvait le trouver ! Il ne peut voir très loin ; il peut se mettre à élaborer une méprisable philosophie de la vie ou bien il peut sonder les profondeurs de la raison, de la science, ou de la théologie dans son effort pour trouver le "plan". Mais il ne peut le découvrir. Huxley ne l'a pas trouvé. Ni Karl Barth. Personne. Au moment où nous pensons l'avoir, quelque chose se passe qui ne s'accorde pas du tout avec notre plan. Mais nous continuons à chercher. Nous devons chercher. Nous ne pouvons nous en empêcher. C'est "un souci pénible auquel Dieu soumet les fils de l'homme... même il a mis dans leur cœur la pensée de l'éternité, bien que l'homme ne puisse pas saisir l'œuvre que Dieu fait, du commencement jusqu'à la fin."

Voyez comment *Qohéleth* développe son thème. Nous allons à travers le monde avec lui, cherchant la solution à l'existence, et à chaque tournant, il nous oblige à admettre qu'il n'y a que vanité, futilité, égarement. La vie ne fournit pas la clé d'elle-même.

Venez avec lui au chap. 1, et étudiez la nature, cette grande révélation de Dieu. Mais la nature est un système clos, un cycle incessant de soleil, de vents, de pluie, de rivières, qui parlent de Dieu, c'est vrai, mais qui ne révèlent pas son plan. La clé n'est pas dans la nature.

Alors essayons du côté de l'homme. Peut-être découvrira-t-on la clé dans la marche de l'histoire ou dans le progrès de la science. Mais tout ce que nous voyons est une chaîne sans fin de générations qui se donnent du mal pour ceci ou cela, qui cherchent quelque chose à tâtons et ne trouvent pas de satisfaction, qui produisent de nouvelles inventions qui ne sont que des adaptations de ce qui existe déjà dans le système clos de la nature, et qui ne mettent jamais en lumière cette nouvelle vérité, solution à l'existence que tous les hommes désirent ardemment. La clé n'est pas dans l'humanité.

Mais elle peut se trouver dans la Sagesse. Les plus grands esprits ont certainement la solution ; sinon à quoi sert la Sagesse ? Est-elle suffisante ? *Qohéleth* considère la question dans la deuxième partie de son premier chapitre. Et même si vous avez la Sagesse de Salomon, le verdict est : "Avec beaucoup de sagesse, on a beaucoup de chagrin, et celui qui augmente sa science augmente sa douleur". Pourquoi en serait-il ainsi ? Le v. 15 suggère la réponse : "Ce qui est courbé ne peut se redresser, et ce qui manque ne peut être compté". En paraphrasant le dernier membre de phrase : le monde fait faillite et ne peut rien y faire. Seul le vrai sage se rend compte de la faillite de l'existence. La philosophie

peut facilement conduire au désespoir. Il a été dit qu'il valait mieux être un Socrate insatisfait qu'un porc satisfait. Il est certain que notre Socrate sera toujours insatisfait, car il sait qu'il doit éternellement rechercher la clé qu'il ne trouvera jamais. Mais existe-t-il une chose telle qu'un porc humain satisfait ? S'il y en a un, il a peut-être trouvé la clé, tombée au fond de la boue de sa porcherie. Tel est *Qohéleth* à cet endroit. Au chap. 2, il devient le parfait animal humain. Il poursuit tout le chemin du plaisir sensuel, et son jugement est : "Vanité et poursuite du vent". On ne peut pas plus saisir la solution à l'éternelle insatisfaction de l'existence qu'on ne peut saisir le vent dans la main.

La pensée de Qohéleth oscille entre deux pôles. Pas trace de la clé dans la Sagesse ; mais peut-être y en a-t-il dans la folie, dans une attitude qui ferme l'esprit à toutes les idées ? Le fou est-il l'homme idéal ? Non ! crie *Qohéleth*, je ne puis admettre cela. "La Sagesse a de l'avantage sur la folie, comme la lumière a de l'avantage sur les ténèbres." "Pourtant, j'ai reconnu aussi qu'ils ont l'un et l'autre un même sort... Le sage meurt aussi bien que l'insensé ! Et j'ai haï la vie". A présent, pour la première fois, *Qohéleth* nous met en présence de la suprême vanité : la mort, qui frappe à la porte de chaque homme, la mort qui vient au moment où l'homme l'attend le moins, la mort qui ruine les plus subtils projets de l'homme. La mort peut faire haïr la vie à un homme, non qu'il veuille mourir, mais parce qu'elle rend sa vie futile, exactement comme un enfant au bord de la mer peut se lasser des châteaux de sable qu'il ne construit avec tant de patience que pour les voir engloutis par la mer implacable. *Qohéleth* en donne une image en 2.18-23. Un homme acquiert richesse et puissance et se fait un nom respecté. S'il pouvait vivre éternellement, tout serait bien. Mais à sa mort, tout ce qu'il possède passe à un autre, et cet autre peut être un vaurien ou un fou.

Pessimisme des pessimismes : tout est pessimisme ! Dieu nous a donc fait pour que nous dansions comme des marionnettes, dans une pièce que nous devons toujours essayer de comprendre, mais sans y parvenir. Il ne semble pas y avoir de remède, sinon couper les ficelles et mettre fin à la pièce par le suicide, ou alors danser sur nos propres airs et dire qu'ils sont de Dieu. Ce dernier remède est la conclusion d'Omar Khayyám, mais aucun des deux n'est la solution retenue par *Qohéleth*. Pourtant les conclusions dernières de l'existence et de la religion sont si bien équilibrées qu'entre *Qohéleth* et Omar Khayyám il n'y a qu'un cheveu. Cependant cette distance d'un cheveu place le livre de *Qohéleth* dans les lieux célestes et laisse les *Rubâ'iyyât* d'Omar Khayyám liés à la terre.

Maintenant enfin nous sommes prêts à parler de l'interprétation du leitmotiv auquel nous nous sommes déjà référés. Mais attendons encore un peu pour nous demander quelles sont les solutions possibles au problème de l'existence que soulève *Qohéleth*, et quelle est la solution chrétienne. Le suicide est une solution

envisageable ; par désespoir, nous renonçons à l'existence comme un problème trop grand pour que nous puissions le comprendre. Peu de philosophes ont accepté cette solution, qui n'en est pas une du tout. L'épicurisme populaire est une autre solution : il renonce au problème qu'il juge insoluble. Certains ont cru que c'était là la réponse de Qohéleth. Mais si c'est vrai, les versets qui concluent le livre, et d'autres passages tout au long de celui-ci doivent être attribués à un autre auteur, et *Qohéleth* lui-même doit être classé d'emblée comme un matérialiste. On ne peut pas non plus résoudre le problème par le fatalisme. Dieu est le juge arbitraire, ou peut-être n'est-il rien de plus que le destin impersonnel qui agit selon ses caprices et ses fantaisies. Omar Khayyám combine ce fatalisme à l'épicurisme. Mais quelle est cette force directrice qui contraint nos esprits à venir et revenir toujours au problème de l'existence ? N'y a-t-il là que curiosité inutile ? Ou bien cela fait-il partie de notre héritage, nous qui avons été faits à l'image de Dieu, de sorte que nous saisissons que l'univers est un tout et qu'il doit avoir un sens (si seulement nous pouvions le découvrir).

La réponse chrétienne est que l'univers a effectivement un sens. Il y a un plan et un but qui trouve son centre et son sommet en Christ. Nous chrétiens avons été prédestinés à faire intégralement partie de ce plan. "Nous avons été créés en Jésus-Christ pour des œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance afin que nous les pratiquions" (Ep. 2.10). Mais même aux chrétiens, il n'a pas été donné de comprendre le plan. Le chrétien ne peut pas non plus expliquer comment tout ce qui survient dans sa vie s'intègre dans le plan. Mais il essaye constamment d'entrevoir une certaine unité qui relie toutes ses expériences individuelles. Mais il est sans cesse ramené à la situation décrite en Rm. 8.28 : "Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont apelés selon son dessein" ; ou, si on lit *ho theos* à la place de *tou theou*, "Nous savons que Dieu fait concourir toutes choses au bien de ceux qui l'aiment". L'attitude chrétienne est donc une attitude de foi et de confiance. Le chrétien dit : "Je sais que toutes choses doivent jouer leur rôle dans le plan global de Dieu. J'ai grande envie de connaître ce qu'est ce plan et de le contempler dans son ensemble, et je continuerai toujours à tenter de le faire. Mais en attendant je veux vivre ma vie jour par jour, en croyant que dans la routine de l'existence je fais la volonté de Dieu. Je serai satisfait de ce que Dieu me donne et recevrai ma vie de sa main".

Si c'est là, comme nous le croyons, la solution chrétienne, c'est aussi la solution de *Qohéleth*. Si son leitmotiv est interprété à la lumière du reste du livre, il ne peut signifier que ce que veut dire le chrétien lorsque celui-ci déclare : "Je veux recevoir tout ce qui fait ma vie, ma nourriture, mon breuvage, mon travail de la main de Dieu. Toutes choses concourent à mon bien". Aussi *Qohéleth* dit-il en 2.24 : "Rien de bon pour l'homme sinon de

manger et de boire, et de goûter le bonheur dans son travail. J'ai vu, moi, que cela vient de la main de Dieu" ; et de nouveau en 3.11-13 : "Il fait toute chose belle en son temps ; même il a mis dans leur cœur la pensée de l'éternité, bien que l'homme ne puisse pas saisir l'œuvre que Dieu fait, du commencement jusqu'à la fin. J'ai reconnu qu'il n'y a de bonheur pour eux qu'à se réjouir et à se donner du bien-être pendant leur vie ; mais si un homme mange et boit et jouit de tout son travail, c'est là un don de Dieu".

Maintenant ce thème n'est plus seulement développé dans les "refrains", mais de façon continue, d'un bout à l'autre du livre. On y trouve l'idée de la certitude d'un plan divin, même si l'intégration des individus à ce plan demeure un mystère et doit être acceptée par la foi. Mais l'homme ne doit jamais perdre conscience du fait qu'il y a un plan, ni commencer à traiter les choses usuelles de la vie, ce qu'il mange, ce qu'il boit, son travail, comme si elles n'étaient pas le don de Dieu. Aussi l'homme doit-il apprendre à servir Dieu dès sa jeunesse, et se rappeler qu'il y aura un jugement. Le jugement, bien entendu, suppose un plan divin. Si nos péchés n'étaient pas une défection à ce plan divin, il serait difficile de défendre le bien-fondé de notre jugement par la justice de Dieu. Mais si nous sommes amenés à nous rendre compte de notre responsabilité vis-à-vis de Dieu, cela nous aidera à constituer nos vies quotidiennes de ce que nous donne Dieu. C'est la pensée que *Qohéleth* exprime en 12.1-2 : "Jeune homme, réjouis-toi pendant ta jeunesse, livre ton cœur à la joie pendant les jours de ta jeunesse, marche dans les voies de ton cœur et selon les regards de tes yeux ; mais sache que pour tout cela Dieu t'appellera en jugement. Bannis de ton cœur le chagrin et éloigne le mal de ton corps, car la jeunesse et l'aurore sont vanité". En d'autres termes, *Qohéleth* avertit les jeunes gens de se réjouir de la vie, mais de ne pas oublier que leur plaisir doivent être contrôlé : on doit pouvoir en rendre compte devant Dieu. Ils doivent éloigner d'eux ce qui nuirait à leur corps ou à leur esprit, en se rappelant que la jeunesse n'est pas toute la vie ; l'âge mûr, la vieillesse et la mort auront leur place.

Cette question de la mort nécessite qu'on s'y attache un peu plus. Une fois de plus les affirmations de *Qohéleth* doivent être interprétées sur l'arrière-plan du livre tout entier. Pour *Qohéleth* la mort est quelque chose de salutaire, de dégrisant. Voyez comme il en parle en 3.18-22. L'homme a communément tendance à vivre comme s'il disposait d'un temps illimité pour exécuter le plan de Dieu. C'est un fait extraordinaire que la plupart d'entre nous vit comme si cette vie devait être prolongée indéfiniment. Ou bien, en examinant cela d'un autre point de vue, nous insistons sur l'immortalité de l'âme et oublions que l'instrument du service de Dieu, pour le présent, c'est le corps ; et si nous manquons à servir Dieu maintenant dans notre corps, nous ne serons jamais capables de suppléer dans l'avenir à nos

défections présentes.

Mais le corps est une chose fragile. Il lie l'homme au règne animal. Les animaux et les hommes possèdent ce que n'ont ni les végétaux ni les minéraux : le corps et l'esprit. Il pourrait sembler plutôt choquant de dire que l'animal a un esprit, mais si cela vous choque, je crois que c'est le signe que vous avez mal interprété *Qohéleth*. Une certaine psychologie biblique n'a pas su reconnaître les différents emplois du mot "esprit" dans l'Ecriture. Aussi *Qohéleth* a-t-il été interprété comme enseignant en 3.21 que l'homme disparaît à la mort de la même façon que les bêtes ; et en 12.7, lorsqu'il dit que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné, que l'homme, à la mort, va droit au ciel et pas au *Scheol*. Mais il apparaît que *Qohéleth* ne traite pas de la survivance des esprits individuels dans aucun de ces passages. Toute vie animale (et la vie humaine en est une) réunit deux caractéristiques : un corps physique et un principe de vie qui anime le corps. Cette pensée est encore exprimée dans Ps. 104.29, 30 : "Tu leur retires le souffle, ils expirent et retournent dans leur poussière. Tu envoies ton souffle : ils sont créés". Ce principe de vie, ou esprit, est le don de Dieu, et quand le corps retourne à la poussière, le principe de vie retourne à l'Auteur de toute vie.

Aussi, pour revenir à l'interprétation de 3.18-22, ce corps que nous avons en commun avec le règne animal est quelque chose de fragile, bien qu'il soit l'instrument avec lequel nous servons Dieu. Lorsqu'un animal meurt, où va-t-il ? Il retourne à la poussière. Qu'en est-il de son principe de vie ? Pouvez-vous affirmer que sa destination diffère de celle du principe de vie humain ? En d'autres termes êtes-vous supérieurs à un animal jusqu'en ce qui concerne la mort physique ? Peu importe les occasions futures que nous aurons de servir Dieu. Nous parlons du service "dans le corps". Cette vie est la part que Dieu vous a donnée. C'est ici que vous devez trouver votre satisfaction et vous réaliser. Car vous ne reviendrez pas sur cette terre, pas plus qu'un animal.

Nous admettons qu'il s'agit là d'une interprétation rapide de ce passage. Nous en donnerions une semblable de 8.16-9.10. Ici, une fois de plus, nous trouvons ce désir de connaître le plan : "J'ai vu toute l'œuvre de Dieu ; j'ai vu que l'homme ne peut pas trouver ce qui se fait sous le soleil ; il a beau se fatiguer à chercher, il ne le trouve pas". Ici encore, le plan est accepté dans la foi. "Les justes, le sage et leurs travaux sont dans la main de Dieu" ; ici encore les événements individuels rendent perplexe : "Tout arrive également à tous". Ces événements qui dépassent la propre autorité de l'individu semblent si souvent arriver par hasard... La tour de Siloé s'abat aussi bien sur le juste que sur le méchant. Puis surgit devant nous cet événement unique et commun à toute l'humanité, l'événement de la mort. Et la mort referme tout. "Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort". "Les vivants savent qu'ils mourront" et peuvent établir leurs plans en consé-

quence. Il y a un sens, et de ce fait, il n'est jamais trop tard dans cette vie pour prendre part au plan de Dieu. Mais les morts ont accompli leur marche. Ils attendent, au *Scheol*, le jugement. Ils ne savent pas, comme les vivants, ce qui se passe sur la terre. Ils n'ont plus l'occasion de gagner la récompense du Maître. Leurs corps, véhicules des passions de l'amour, de la haine et de l'envie sont retournés à la poussière, ils ne peuvent plus prendre part à quoi que ce soit de la vie "sous le soleil".

Voyez maintenant la façon si belle avec laquelle le leitmotiv suit, aux vv. 7-10. Prends les choses habituelles de la vie, et trouves-y ton plaisir dans le service de Dieu. La vie n'est que vanité, mais c'est une vanité qui peut porter ses fruits si seulement l'on saisit l'occasion pendant qu'elle est à notre portée. "Tout ce que ta main trouve à faire avec ta force, fais-le ; car il n'y a ni activité, ni raison, ni science, ni sagesse au *Scheol* où tu vas". Et si ce dernier verset n'a pas une résonnance chrétienne, nous pouvons nous souvenir de ce que Christ lui-même a dit : "Il faut que je fasse, tant qu'il fait jour, les œuvres de celui qui m'a envoyé ; la nuit vient où personne ne peut travailler" (Jn. 9.4.).

Cette insistance sur le fait d'accomplir notre travail de toute notre force est une contrepartie nécessaire à l'idée d'accepter notre vie comme reçue de la main de Dieu. Nous ne devons pas vivre dans un esprit de complète résignation à l'existence, ni être soumis au flux des événements, disant de toutes choses : "C'est la volonté de Dieu". Ce n'est pas l'idée de *Qohéleth*. Le fait qu'il introduise l'idée de responsabilité morale, avec l'avertissement qu'il y aura un jugement, montre que nous devons vivre notre existence en tant qu'êtres libres. Du reste, les fragments accessoires de sagesse proverbiale sont là pour servir de guides pour l'aspect pratique de la vie. Nous sommes arrivés à la conclusion que les événements de la vie ne fournissent pas par eux-mêmes d'indication quant à leur propre signification. "La course n'est point aux agiles, ni la guerre aux vaillants, ni le pain aux sages, ni la richesse aux intelligents, ni la faveur aux savants ; car tout dépend pour eux du temps et des circonstances." C'est ce que dit *Qohéleth* en 9.11, et si nous sommes honnêtes, nous devons admettre que c'est bien là l'impression que nous donne la vie. Personne ne peut se porter garant de sa réussite, et personne ne peut discerner entièrement ce que Dieu fera de lui dans les faits de l'existence. Aussi beaucoup de choses dans la vie doivent être élaborées sur ce fondement. En tant que peuple de Dieu, il se peut que nous désirions sincèrement régler nos vies en vue de Sa Gloire, mais il nous semble très difficile de dire avec certitude : "Si je fais telle et telle chose, je sais que je serai en conformité avec le plan de Dieu et qu'en cela il me bénira." C'est la question étudiée au chap. 11. Si vous êtes marchand ou agriculteur, il est inutile d'attendre un conseil infaillible pour investir tout ce que vous possédez dans une entreprise spéculative, ou planter toutes vos

semences avec la perspective d'un succès total. Vous devez utiliser votre bon sens, et être prêt à pourvoir aux imprévus de la vie. Si vous êtes marchand, répartissez vos spéculations sur sept ou huit projets. Si vous êtes agriculteur, semez vos graines à différentes époques pour assurer une ou plusieurs récoltes. Tout cela paraît assez banal, mais nous semble être un véritable guide pour la vie. Jusqu'au temps où Dieu nous dirigera infailliblement, et aussi longtemps que les événements continuent à survenir sans cohérence apparente, nous ne voyons pas ce que nous pourrions faire d'autre. Rappelons-nous toutefois que la confiance en la providence de Dieu nous permet d'affirmer qu'il y a des exceptions dans le cours ordinaire des choses. Dieu peut opérer et opère réellement des miracles ; et même s'ils sont déterminés par des causes naturelles, ils n'en demeurent pas moins des miracles. Son peuple est souvent miraculeusement délivré. Mais il est juste de soutenir, comme *Qohéleth*, que la preuve de l'intervention de Dieu dans les existences individuelles, c'est le miracle, alors que le hasard apparent — qui pour nous comme pour *Qohéleth* n'est rien plus qu'apparent — est la règle normale. Mais, insistons encore là-dessus, Dieu a un plan et, à la fin de tout, sera justifié. Mais jusqu'à ce que nous arrivions à la fin dernière, nous ne devons pas tenter de juger le plan à partir de ce que nous en voyons pour l'instant. Il se peut que des insensés essaient de le faire ; ils seront entraînés dans une fausse philosophie de la vie. Ecoutez *Qohéleth* en 8.11-13 : "Parce qu'une sentence contre les mauvaises actions ne s'exécute pas promptement, le cœur des fils de l'homme se remplit en eux du désir de faire le mal. Cependant, quoique le pécheur fasse cent fois le mal et qu'il persévère longtemps, je sais aussi que le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu, parce qu'ils ont de la crainte devant lui. Mais le bonheur n'est pas pour le méchant, et il ne prolongera point ses jours, pas plus que l'ombre (image de la calme fraîcheur après la fièvre de la vie), parce qu'il n'a pas de crainte devant Dieu."

Voilà pour ce qui concerne *Qohéleth*. En tant qu'avocat de la défense, nous faisons nôtre une sentence de Cicéron dans son *Pro Archia* : "Nous espérons que nous vous avons amené à dire que non seulement l'Ecclésiaste ne doit pas être rayé du Canon, puisqu'il y trouve une place, mais encore que s'il n'y avait pas été mis, on aurait dû l'y mettre. C'est un livre unique et son retrait de la Bible serait une perte irréparable. Bien évidemment, il n'est pas le dernier mot sur les problèmes de l'existence, car il appartient à l'Ancien Testament et non au Nouveau. Mais la solution qu'il donne est dans la ligne des raisonnements bibliques que l'on trouve à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Est-ce seulement par hasard que Paul en Rm 8, après avoir parlé de la vanité de toute la création, continue sur les souffrances qui créent un problème même pour le chrétien et pour la confiance qu'il a que, dans sa vie quotidienne, toutes choses concourent à son bien ? "Toutes choses" signifie ces événements accidentels

que nous subissons en commun avec toute l'humanité et dans lesquels “la course n'appartient pas aux agiles ni la guerre aux plus forts”. Le monde ne penche pas en notre faveur. Mais les mêmes choses qui brisent l'homme du monde peuvent édifier le chrétien s'ils les prend comme venant de la main de Dieu. Continuez à chercher la clé qui englobera la totalité de l'existence.

Vous devez la chercher : Dieu nous a fait ainsi, bien que ce soit là un souci pénible. Mais vous ne la trouverez pas dans le monde. Vous ne la trouverez pas dans l'existence. Dans la révélation vous ne ferez qu'aborder les voies de Dieu ; en Christ, vous touchez la clé du bout des doigts, mais personne encore n'a pu la saisir à pleine main. Aucune philosophie de la vie ne peut satisfaire, si elle exclut le Christ. Même la plus subtile philosophie chrétienne doit s'avouer confondue. Mais ne désespérez pas. Il y a une vie que nous devons vivre jour après jour. Et dans une succession apparemment incohérente d'événements, Dieu peut être servi et glorifié. Et dans ce service quotidien de Dieu nous pouvons trouver notre joie, parce que nous accomplissons ce en vue de quoi Dieu nous a créés.

Voilà quelle fut la philosophie de *Qohéleth*. Avait-il tort ?

Ce texte a été traduit par Christophe Desplanque et Xavier Nicolas d'Aix-en-Provence.

H O K H M A, Revue Théologique, Case postale 66, CH -1000 Lausanne 22.

RENSEIGNEMENTS UTILES

L'abonnement est valable de janvier à décembre ; il comprend 3 numéros.
On peut s'abonner pour 1 année ou davantage.
L'abonnement se renouvelle d'office, sauf résiliation écrite avant le 31 décembre.
L'abonnement souscrit en cours d'année couvre la fin de l'année en cours *et* l'année suivante.

ATTENTION : Vos demandes d'abonnements et tout autre correspondance doivent être adressées exclusivement à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22.

COMMENT PAYER ?

en Suisse :CCP 10-24712, HOKHMA, Revue Théologique, Lausanne.
(Indiquez au dos du talon le motif de votre payement.)

en France : Libellez un *chèque postal* au nom de Louis Schweitzer, 48 rue de Lille, 75007 PARIS, CCP La Source 32095 41x et envoyez-le à *votre propre centre de chèques postaux.* (Indiquez le motif de votre payement).

ou : Libellez un *chèque bancaire* au nom de Louis Schweitzer, 48 rue de Lille, 75007 PARIS et envoyez-le à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22. (Indiquez le motif de votre payement).

ou : Effectuez un versement à votre guichet de poste en faveur de Louis Schweitzer, 48 rue de Lille, 75007 PARIS, CCP La Source 32095 41x.

ATTENTION : Ne pas adresser vos commandes, ni votre correspondance à Louis Schweitzer, mais à Hokhma, CP 66, CH-1000 Lausanne 22.

en Belgique :Payez à Claude Vilain (pour HOKHMA) 4, av. des Courses, 1050 Bruxelles, B.B.L. 310-0541915-62 *et* informez simultanément HOKHMA (CP 66, CH-1000 Lausanne 22) du montant, de la date et du motif de votre payement.

ATTENTION : Ne pas adresser vos commandes, ni votre correspondance à Claude Vilain, mais à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22.

dans d'autres pays :Veuillez virer l'équivalent du prix suisse à l'Union de Banques Suisses. Agence de Lausanne. Compte No 329.902.01 Q (pour HOKHMA)

PRIX DU NUMERO :		7 fr. suisses	12 fr. français	110 fr. belges
Prix pour étudiants :		6 fr. suisses	15 fr. français	90 fr. belges
PRIX DE L'ABONNEMENT:	étudiant :	16 fr. suisses	30 fr. français	260 fr. belges
	normal :	20 fr. suisses	36 fr. français	300 fr. belges
	soutien :	30 fr. suisses	60 fr. français	450 fr. belges

Abonnement en cours d'année : souscrire auprès de HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22, qui adressera facture.

CONDITIONS PARTICULIERES pour l'achat d'**anciens numéros** isolés ou en série complète ; de même pour bénéficier d'un tarif **spécial-Tiers-Monde,** veuillez vous adresser à HOKHMA, CP 66, CH-1000 Lausanne 22.

H O K H M A n'est subventionnée par aucun groupement.
Merci de contribuer à sa parution et à sa distribution.

En vente en librairie.

N.B. Si vous avez reçu deux exemplaires du même numéro de Hokhma, signalez-le en joignant à votre lettre les deux adresses figurant sur l'emballage. Merci.

ISSN : 0379-7465

Le désert

Sa signification chez
les prophètes Osée,
Jérémie et Ezéchiel
par Marc GALLOPIN
page 2

Le désert

Sa signification dans
l'Evangile de Marc
par Christian BONNET
page 20

Faire le désert

par Carlo CARRETTO
page 35

Qu'est-ce que la vérité ?

(deuxième partie)
par Henri BLOCHER
page 38

Interpréter l'Ecclésiaste

par J. Stafford WRIGHT
page 50